

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter

Erich Hassinger

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 52 • 1961 • HEFT 1
POSTVERLAGSORT GÜTERSLOH

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS GERD MOHN

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

Concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER – EDITORS

Gerhard Ritter – Erich Hassinger – Harold J. Grimm – Roland H. Bainton –
Heinrich Bornkamm

INHALT Jahrgang 52, Heft 1

| | |
|--|-----|
| The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. By <i>Frederick G. Heymann</i> , Associate Professor of History, University of Alberta, Calgary, Alberta (Canada) | 1 |
| Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther. Teil I. Von <i>Heinrich Bornkamm</i> , Professor für Kirchengeschichte, Universität Heidelberg | 16 |
| Urbanus von Serralonga und der Prozeß Luthers. Von <i>Walter Delius</i> , Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, Kirchliche Hochschule Berlin-Zehlendorf | 29 |
| Melanchthon's Sources for a Life of Agricola: The Heidelberg Memories and the Writings. By <i>Quirinus Breen</i> , Professor of History, University of Oregon | 49 |
| English Humanists, the Reformation and the Problem of Counsel. By <i>Stanford E. Lehmborg</i> , Assistant Professor of History, The University of Texas, Austin, Texas | 74 |
| Melanchthoniana inedita III. Ungedruckte kirchenrechtliche Gutachten. Mitgeteilt von <i>Robert Stupperich</i> , Professor für Kirchengeschichte, Universität Münster/Westfalen | 91 |
| Miszelle: The Lutheran New Testament Used by the Rostock Brethren of the Common Life for their Catholic Bible Translation. By <i>Kenneth A. Strand</i> , Associate Professor of Religion and Church History, Andrews University, Berrien Springs, Michigan | 99 |
| Zeitschriftenschau. Von Prof. Dr. <i>Irmgard Höß</i> , Lehrbeauftragte für Reformationsgeschichte, Universität Erlangen | 101 |
| Buchbesprechungen | 121 |

The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries

by Frederick G. Heymann

The relation of the Czech Reformation of the fifteenth to the German-Swiss Reformation of the sixteenth century has long been an issue on which opinions have clashed. The dispute about it goes back at least a hundred years, to Palacký and his critics. For Palacký there was no question that the two movements were essentially one, and that the German and Swiss reformers had to share some of the credit for their achievements with the Czech reformers who had preceded them by one century. Palacký's critics, among them especially some of the German theologians or historians of Protestantism, did not deny the historical greatness of Hus, yet they disputed the claim that the Czech Reformation – even if only in a limited area – could be credited with any achievements materially related to and comparable with those of the German Reformation. Some of them, for example the historian Georg Voigt, best known for his still valuable work on Pope Pius II, and the Protestant theologian Gottschick, tried to establish that Hussite influence, direct or indirect, on the Protestant and especially Lutheran movement was insignificant.¹ Nor did they admit that there was any substantial survival of Hussitism as a living religious movement beyond its early heroic phase, the time of the actual Hussite Revolution. The Utraquist Church under King George of Poděbrady, i.e. in the third quarter of the fifteenth century, was, wrote George Voigt, "eine eingestorbene Reformation" (presumably meaning a petrified reformation), based only on the bare formality of the cup for the laity and thus due for early extinction.² This view was representative and has survived to this day in textbooks and in other works which are considered authoritative in Germany as well as in the English-speaking countries. Thus we find, for example, in the very recent edition of a great German standard work the sentence: "Hussitism ... as a religious movement has had hardly any influence beyond the border of Bohemia and also very little upon later times, ex-

1. Voigt criticized Palacký's claims in his article, "Georg von Böhmen, der Hussitenkönig," H.Z., V. 1861, pp. 438 ff. Gottschick argued against the view that Hus had had influence on Luther in "Hus", Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VII (1886), 345–394, 543–616.

2. *Op. cit.*, 468.

cept perhaps some, on Protestant spiritualism, through the Bohemian Brethren.³

I submit that this view is untenable, though perhaps this was not as evident in the nineteenth century as it should be today. Even now, the overwhelming part of this evidence for the living continuity of the movement can be studied only in publications in the Czech language.⁴ Among the few exceptions in English were until recently Krofta's chapter in the *Cambridge Medieval History*, S. H. Thomson's survey of the story of the Czech Reformation in the second edition of his *Czechoslovakia in European History*, and references in his article on Luther and Bohemia, while in German Peschke made valuable contributions to it in the framework of his studies about the early theology of the Czech Brethren.⁵

It seems characteristic for the Hussite movement as a whole that throughout most of its eventful history it retained, politically and theologically, three major factions which, for lack of a better designation, we shall call the left, center, and right of the movement. During the Hussite Revolution the Right consisted to no small extent of masters of the University, among them several of the former friends and colleagues of John Hus. They were most influential in the Old Town of Prague, the seat of the most conservative urban elements, and closely allied with some of the great barons. Their deviation from Rome became increasingly limited to the demand for the chalice and to the striving for some moral reforms which as such do not seem unusual or specifically anti-Catholic. Furthermore, as shown clearly by the writings of their prominent leaders John Přebíram and Prokop of Pilsen, their reformatory zeal concentrated on their own geographic and political sphere of influence, the Bohemian, without much universal aspiration and without the strong anti-papal color of both the original Wyclifite and the original Hussite tradition.⁶

3. Walter Schlesinger, in Gebhardt: *Handbuch der deutschen Geschichte*, Vol. II, p. 564.

4. The richest collection of such material is contained in F. Hrejsa's important work, *Dějiny křesťanství v Československu*, especially in the volumes III through VI (Prague, 1948-1950). It has the most up-to-date bibliographical notes (quoted below as "Hrejsa").

5. S. H. Thomson's article, "Luther and Bohemia" in *Archiv für Reformationsgeschichte*, Vol. 44, 1953, pp. 160-181. Peschke's *Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit* contains in vol. I (Stuttgart, 1925) short but valuable references to the development of Utraquist theology from Jacobellus to Rokycana (pp. 71 ff.).

6. See, especially in regard to Přebíram, his "Professio fidei," in Cochlaeus' *Historia husitarum* (Mainz, 1548), pp. 507 ff.; F. M. Bartoš: "K traktátovým cyklům Jana Přebírama," in *Listy filologické* (1914), p. 117 ff., and the same author's *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Přebírama, M. Petra Payna*, Prague 1928, pp. 56-89;

The opposite wing, that of the left, is generally identified as the movement of Tabor. Besides its domestic sources its origins may go back, to some extent, to the western movement of the Brethren of the Free Spirit, though Waldensian influence cannot be strictly excluded. In any case it was a very complex movement, containing strong elements of chiliastic mysticism and theological rationalism, combined with political and initially also economic radicalism. It was further characterized by a fierce puritanical iconoclasm, and by an early readiness to cut all ties with Rome. There was, finally, steadily increasing through the influence of the so-called Pikhart element of the movement, the doubt in the real presence of Christ in the Eucharist. At the most extreme left of this branch of Hussitism we find the uninhibited political, religious, and moral anarchism of the Adamites. In Prague the Taborites had a strong ally in John Želivský, the leader of the craft guilds and laborers of the New Town. Altogether the parallels between the various facets of Taboritism and those of the Anabaptism of the sixteenth century are often quite striking.⁷

Where – between the left and the right – was there room for a center party? It developed at first essentially around the figure of the foremost Hussite theologian of the time – Jakoubek or Jacobellus of Stříbro, who at first had stood much nearer the left but was later repelled by its political and religious radicalism.⁸ His position – essentially anti-Pikhart yet still far different from

further K. Krofta: "O některých spisech M. Jana z Příbramě," in *Časopis musea českého* (1899), pp. 209 ff. Probably the most thorough study of the history and the spiritual development of the Utraquist Conservatives is J. Prokeš's work *M. Prokop z Plzně* (Husitský archiv, Vol. III), Prague 1927. It does, however, appear that Prokeš identifies too closely the attitudes and policies of Prokop and John Příbram, especially after Rokycana's return to Prague in 1448. See e.g. R. Urbánek: *Věk poděbradský*, III (České dějiny, III, 3), 49 ff.

7. On Taboritism in general see Heymann: *John Žižka and the Hussite Revolution* (Princeton, 1955), especially chapter V and bibliography, to which must be added J. Macek: *Tábor v husitském revolučním hnutí*, 2 Vols. (Prague, 1955–1956), and in English H. Kaminsky's articles in *Medievalia et Humanistica* (1956), pp. 102 ff. and *Church History*, 1957, pp. 43 ff.

8. Only a thorough comparison – which so far has never been attempted – would indicate to what extent we can presume some direct ideological influence, and to what extent the parallels result from a similarity in the general political, socio-economic, and religious background. Indications for the first possibility are given especially in F. M. Bartoš: *Husitství a cizina* (Prague, 1931), further in Haupt's sketch, *Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation* (Würzburg, 1882), and his "Hussitische Propaganda in Deutschland," *Raumers historisches Jahrbuch* (1886). The interesting connections leading through Th. Münzer's stay in Bohemia (Žatec and Prague) have been newly explored by Václav Husa: *Thomas Müntzer a Čechy*, issued as No. 11 of the publications (rozpravy) for 1957 of the Czechoslovak Academy of Sciences.

the right in matters of dogma and ritual – received effective support when the strongest military and political figure of Tabor – John Žižka – turned against both Pikhartism and the policy of John Želivský, broke with Tabor, and gained the leadership of the second – the Orebite – brotherhood.⁹

Yet the center did not achieve its more permanent aspects till its spiritual and political leadership – after the death of both Žižka and Jakoubek – had fallen into the capable hands of John Rokycana. He combined the theological erudition of his teacher Jakoubek with the political insight of a statesman. I believe it possible to say that a full knowledge of Rokycana's personality and teaching presents an essential key for the understanding of the further development of the Utraquist Church, which he headed as archbishop elect, though never recognized by Rome, for 36 years, till his death in 1471. As he has been the subject of a recent monographic study by the present author he can be dealt with, in this sketch, in a rather summary way.¹⁰

From the Right, Rokycana was separated theologically by his increasing doubts about purgatory, about the efficacy of intercession by saints, and at times even about the *character indelebilis* of the priests. In his ecclesiastical policy, a no less visible line was drawn against the right by his strict puritanism, his anti-monasticism, his emphasis on the role of the vernacular in the services, and his whole desire, increasing as time went on, to maintain a strong autonomous church. On the other side his belief in the central role of the Eucharist, his resentment toward all doubts in the real presence, and politically his willingness to abide by and defend the Basel Compacts separated him from the Taborites and especially from their Pikhart left.

Among the decisive events of Rokycana's administration was the synod of Kutná Hora of 1443. There we find the center under Rokycana and the conservatives rather closely allied, for the synod brought the final showdown with the Taborites. Since the battle of Lipany (1434) Tabor was already fatally weakened as a political and military power, but as a sect it still followed the strong ideological leadership of the "Little Bishop" Nicholas of Pelhřimov and his friend Václav Koranda the Elder. Some of the records of this synod, especially the discussion about the real presence, read like an astonishing anticipation of another great disputation, held 86 years later – the religious colloquy of Marburg of 1529. In facing the same rationalist arguments against the belief in the real presence that Luther had to face from Zwingli and Oecolampadius,

9. See for him Hrejsa, II, *passim*, esp. 177 ff.; Borecký: *M. Jakoubek ze Stříbra*, Prague 1945; and Heymann: *John Žižka*, 151 ff., 307 ff.

10. "John Rokycana – Church Reformer between Hus and Luther," *Church History*, September 1959; 240–280.

namely, that Christ, sitting at the right of the Father, could not also be materially present in the sacrament, Rokycana used the very argument that was later used by Luther: the belief in the ubiquity of the body of Christ – which, and I quote from his great Czech *Postilla*, “is permanently and inseparably tied to His divine nature, and therefore is whole and one in many places at the same time.”¹¹

Another tenet by which Rokycana, here following his teacher Jakoubek, essentially anticipates Luther is the idea of consubstantiation, which enabled Jakoubek and Rokycana to combine their belief in the real presence with Wyclif’s theory of remanence. It might be mentioned that the very image used by Luther to illustrate the doctrine of the real presence – the fusion of iron and fire – can already be found in the writings of Jakoubek, a rather remarkable coincidence, if such it is, which so far, to my knowledge, has received little or no attention.¹²

There are other areas in which Rokycana contributed to the consolidation of Hussite theological thought. He perhaps went farther than most of his predecessors in getting away from all forms of institutional magic in the administration of the sacraments. This is true especially of his understanding of the sacrament of penance, whose salutary effect was, in his view, not dependent on either confession or satisfaction, but solely on contrition. Only Rokycana’s understanding of the workings of the Eucharistic sacrament still contains a strong remainder of magic thinking. I am referring to his belief that the blood of Christ alone washes away man’s sins, and that, to be thus effective, bread and wine both have to be given by an ordained priest. This made him – and with him the following one or two generations of the Utraquist Church – insist on the need for an episcopalian church with indubitable apostolic succession, and thus prevented, for the time being, the radical break with Rome, which, for other reasons, seemed imminent more than once.

The need for bishops to ordain the Utraquist priests had been satisfied at first by the Archbishop of Prague, Conrad of Vechta, who during the Revolution had gone over to the Hussites.¹³ In two later periods, from 1482 to 1493 and from 1503 to 1507, foreign prelates, Augustine, Bishop of Santorin, and Philip, Bishop of Sidon, took residence in Bohemia and ordained Utraquist priests in open challenge to the orders of the Curia.¹⁴ At other times Utraquist priests went abroad, especially to Italy, and sought ordination there from

11. Rokycana: *Postilla*, ed. Šimek, Vol. I (Prague, 1928), 722 f. See also *ibid.*, p. 688.

12. See J. Sedlák: *Několik textů z doby husitské* (Brno, 1912), p. 15.

13. See Heymann: *Žižka*, 220 f.

14. See Hrejsa, IV, 45 ff., 94 ff., 165 f., 168 ff.

bishops who for some reason would be prepared to give it. Yet this somewhat devious procedure did not always produce a sufficient number of qualified priests, and their scarcity remained one of the greatest difficulties which the Utraquist Church suffered, painful enough at one stage to make Rokycana and his consistory seriously consider affiliation with the Eastern, Byzantine Church which would have no objection to the Czech Communion *sub utraque specie*. Negotiations conducted by Bohemian ambassadors in Constantinople had just started when the city's fall to the Turks put an end to this hope.¹⁵

Despite such difficulties Rokycana succeeded in uniting an impressive majority of the Czech nation under his spiritual leadership, especially after the conquest of Prague by the party of George of Poděbrady had enabled him to return, from a temporary asylum in eastern Bohemia, to Prague. The consolidation of the Utraquist center was also helped by the considerably weakened state of the Hussite "right wing." This resulted partly from the return of some of the leaders of this group – both lay and cleric – into the Catholic Church, most notable among them Menhart of Hradec, as Lord Burgrave of Prague up to 1448, the kingdom's highest dignitary, and Prokop of Pilsen. The preparatory step to such reconversion was usually the full acceptance of the highly restrictive Catholic interpretation of the Compacts.¹⁶ Meantime others, notably the influential John Přibram, in the end acknowledged and followed Rokycana's leadership.¹⁷ Tabor, on the other side, disappeared as a religious movement in the mid-fifteenth century and left much of its spiritual heritage to the young sect of the Brethren. Yet it must not be forgotten that, despite later disagreements, Rokycana was also one of the founding fathers of the Unitas Fratrum, second in significance only to Peter Chelčický.¹⁸ At the beginning of the sixties it is the Unitas which takes place of the "left wing" of Hussitism. I have no quarrel with those who feel that, being a sect rather than a church, the Unitas could achieve and maintain a religious purity and intensity not equalled by the more inclusive Utraquist Church. Nor do I dispute the generally greater cultural creativity of the movement of the Brethren.¹⁹ Yet this does not justify the

15. See the latest treatment (following an earlier article in Czech) by M. Pavlová: "L'Empire Byzantin et les Tchèques," *Byzantinoslavica*, XIV (Prague, 1953), pp. 158 ff.

16. Hrejsa, III, 105 f., and, in more detail, Prokeš, *op. cit.* I, 3, especially pp. 131 ff. (see to this also above, note 6).

17. F. M. Bartoš: *Literární činnost M. Jana Rokycany*, p. 57., and Hrejsa, III, 64 f.

18. See about this among the most recent publications to the history of the Church of the Brethren, R. Říčan: "Dějiny jednoty přehledu," in *Jednota bratrská 1457–1957* (Prague, 1956), pp. 15 ff.

19. See *op. cit.*, Říčan, chapters XI, XV, XIX, and XX, and J. B. Čapek's discussion

somewhat contemptuous treatment of the Utraquist Church by some of the earlier modern historians of the Brethren. There was, moreover, throughout the period in question, a steady and intimate mutual influence operating between the two religious groups which, in a more detailed study, would have to be taken into account.²⁰

During the reign of George of Poděbrady – from 1458 to 1471 – the Utraquist Church was generally in a better position than before. While George proclaimed himself as the “King of both kinds of people,” Hussites and Catholics, he himself remained faithful to the religion of the chalice.

The Utraquist Church continued to be represented by the “archbishop elect” as administrator, and by the consistory. At least in the capital and in the majority of the Czech cities, it now acquired more than before the character of a state religion. When in 1462 Pope Pius II made the grim decision to abrogate the Compacts, the effect was not to draw the Hussites nearer to Rome but, on the contrary, it now became much harder to heal the breach. Yet there was also much justification in the claim of Rome that the Utraquists had, by their ritual as much as by dogmatic deviation, put themselves outside the Catholic pale.²¹

In the latter part of his reign King George, having been excommunicated by Pope Paul II, became the object of a fierce attack by part of the Catholic nobility of Bohemia in alliance with the young King Matthias of Hungary. George, who wanted to retain the strong loyalty of many of his Catholic subjects, never admitted that this new struggle was a religious war. Yet it was largely due to the faithful, often spirited, support of the Utraquist Estates – especially the gentry and the cities – that in this struggle he came very near a final and decisive victory.²² Thus at the time of George's early death in 1471 –

of the cultural development and significance of the Brethren, pp. 191–236, with bibliography of and about their literary and other cultural productions on pp. 237, 238.

20. There is no monograph that could be said to deal with this relationship in a truly satisfactory way. Hrejsa gives valuable material, but it is dispersed all over his huge work. In most of the histories emanating from the side of the Brethren the topic is treated in a somewhat partisan way. This is still true in Vol. I of J. Th. Müller's valuable *Geschichte der Böhmischen Brüder* (Herrnhut, 1922), less so in the monograph (limited to the last three decades of the 15th century) by G. Šaškova: *Jednota bratrská a konsistoř podobojí v době M. V. Korandy*, *Věstník k.č. společností nauk*, 1925, I.

21. See e.g. the 70 articles set up by Wenceslas of Krumlov and Prokop of Pilsen and charging Rokycana and his Utraquist priests with innumerable deviations from Roman teaching and ritual (Hrejsa, III, 114 ff.).

22. An especially impressive proof for this can be found in a great manifesto for the defense of the nation published, at the height of the political and military crisis in 1469, by the Utraquist clergy, reminding the people of Bohemia of the glories of the Hussite

almost at the same time as the death of Rokycana – the Utraquist Church, under heavy attack, had proved itself again, if not the great revolutionary force of the early Hussite Wars, at least a strong, self-reliant religious community able to stand up against pressures which no schismatic or heretic group inside Roman-Catholic Europe had ever defied and survived before. Nor is the claim justified that with the death of these two great men – King George and Rokycana – Utraquism had definitely lost its vitality.²³

George's successor whom the Utraquist majority of the Bohemian estates had elected, Vladislav II, son of Poland's King Casimir IV, had still, at first, to fight for his throne against the claims of Matthias Corvinus, and thus, while himself a Catholic, he clearly needed the support of the Czech Utraquists. In 1478, however, peace was concluded between Vladislav and Matthias, the latter being left in possession of Moravia and Silesia to his death in 1490. In consequence of this compromise of 1478, the leaders of the Catholic high nobility together with the Roman clergy returned to Prague and regained considerable influence on King Vladislav. Thus a new phase of difficulties and at times even persecution came for those Utraquist clerics who dared to oppose the King's religious policy. A notable victim of this development was Michael of Czeszewo, better known as Michael Polák. This Polish Utraquist priest had, for a while, had easier access to the King than his Czech associates. In 1480, resisting a wave of persecution, he stood up bravely against the King. Vladislav had him arrested and tortured till he died. He was later remembered as a martyr by the Hussite Church together with John Hus and Jerome of Prague.²⁴ And perhaps he did not die in vain: the strong resentment against the King's policy led, or at least helped to lead, to the Statutes issued in 1485 by the Diet of Kutná Hora which established full equality and toleration for both religions, though not, as yet, for the Czech Brethren.²⁵

There was, indeed, even now, no lack of courageous and inspired leaders in the Utraquist Church. Officially it was still governed by the consistory, a body of eight priests and four laymen, elected by the Hussite Estates. In it professors of the University of Prague continued to play an important role.

victories at the time when their fathers fought against the imperial "crusades." See *Archiv český*, Vol. 20, 557 ff.

23. For instance: "Was seither Utraquismus hieß, war ein verdorrrter Baum, dessen Lebensmark das böhmische Brüdertum an sich genommen" (Bachmann: Geschichte Böhmens, II, Gotha 1899, 641) – merely the attempt to postpone Voigt's wrong judgment from 1436 to 1471.

24. See Bartoš's monograph, "Dvě studie o husitských postilách," in *Rozpravy československé akademie věd*, Ročník 65, sešit 4 (Prague, 1955).

25. See *Archiv český*, IV, 512–516, V. 389–398.

The successor of John Rokycana as administrator was, after 1471, his friend Václav Koranda the Younger, whose life and work was given its proper evaluation only recently, by the late Kamil Krofta.²⁶ Koranda was certainly not as great a man as Rokycana and can hardly be considered as an original theological thinker. In general he adhered closely to the views held by his predecessors. It is difficult, on closer investigation of his writings, to find any deviations of his views from those of Rokycana.²⁷ But as a church leader he was just as strong and effective and unwilling to compromise the basic tenets of Hussitism. Like Rokycana, Koranda was strongly biblicist, anti-monastic, puritanical, and a determined defender of the role of the vernacular in church services. In his views about priesthood, on the other hand, he adhered more unconditionally than Rokycana, who had his doubts and qualifications about it, to the belief in the *character indelebilis* based on apostolic succession.²⁸ This again made it very difficult for him to take the final step to which he, like Rokycana, came so near: a full "declaration of independence" from Rome. But Rome, in his view (and here again he essentially agreed with Rokycana) was just one of several churches, all of which could and might be equal parts of the true, universal Church of Christ, an institution which thus was bound to have many centers, some perhaps even unknown because too far distant from Rome and the West.²⁹

Like Rokycana, Koranda, too, maintained a strong interest in the University whose rector he was three times, for the last time in 1513, when he had long relinquished his position as administrator of the Utraquist Church.

The group of Calixtine Conservatives on the right of the movement, now frequently called Old-Hussites, had been so weakened in Rokycana's time that it did not recover fully until quite late under the administration of Koranda. Yet it survived, and its phases of recurring strength around the turn of the century are marked by repeated and invariably unsuccessful attempts at complete re-

26. See his article "O spisech Václava Korandy mladšího" in *Listy filologické* (1912), and his monograph "Václav Koranda mladší z Nové Plzně," first published in *Sborník městského historického musea v Plzni*, III (1913), 46-103, later reprinted in the collection, *Listy z náboženských dějin českých* (Prague, 1936), pp. 240-287.

27. Krofta assumes a progressively more radical attitude in the case of Koranda, but all the utterances he quotes for this assumption can, in one form or another, also be found in the much more copious literary heritage of Rokycana. See for more details F. Šimek: *Učení M. Jana Rokycany* (Prague, 1938) and Heymann: "John Rokycana".

28. See the so-called *Manualník* of Koranda, published by J. Truhlář in 1888 under the sponsorship of the Kgl. B. Gesellschaft der Wissenschaften, p. 185 f., further Krofta: *Listy*, etc., p. 285.

29. Krofta, *op. cit.*, 267 f.

unification with Rome. The basis of such attempts always was the hope for the elimination of all deviations except the limited use of the chalice, in agreement with a strict understanding of the Compacts.³⁰

More frequent and more important than the struggles with the right were Koranda's encounters with the other side – the fast growing movement of the Bohemian Brethren. Koranda's attitude toward the *Unitas Fratrum* was not always one of complete rejection, but it was the issue of the Lord's Supper which made him eventually think of the Brethren as men lost in a dangerous error. Yet even between the theologians of both sides – and they were the ones generally to emphasize their differences – areas of mutual understanding and of mutual influence can easily be detected.³¹ This was still true to a greater extent of the leading laymen. Without the energetic protection by some prominent noblemen belonging to the Utraquist Church, it would have been much more difficult for the *Unitas* to survive the waves of prosecution directed against it by the royal governments.³²

There is another development in which both Utraquism and *Unitas* had their share. This is the rise of Bohemian humanism as a by-no-means insignificant part of Central-European humanism. Here, too, there is need for revising generalizations sometimes accepted under the influence of nineteenth-century historians like Voigt, Bachmann, and others. It is too frequently assumed that the years following the turbulent youth and early manhood of Hussitism led to a complete cultural stagnation, and that traces of humanist growth in Bohemia can be detected only in the Catholic camp. It was indeed easier for Catholics to keep in contact with, and gain recognition from, the outside world, and it was a Catholic writer, the gifted Bohuslav Hasištejnský of Lobkovice, who at this time achieved some fame abroad through his rather precious satiric poetry.³³ It is also true that the puritanical tradition alive in the Utraquist Church, and characteristic of the writings and lives of both Rokycana and Koranda, made the adoption of a specifically humanistic attitude more difficult.

30. See e.g. Hrejsa, IV, 98 ff.

31. This is true for almost all phases, even though the historiography of the Brethren, down to Müller, invariably emphasizes the struggles and persecutions which seem more spectacular and reveal more impressively the heroic resistance of the Brethren.

32. In the fifteenth century virtually all the great nobles giving protection to the Brethren are officially members of the Utraquist Church, so e.g. the brothers Tovačovský of Štímburk (See Müller, *op. cit.*, I, 164 f., 171 f., 183 f., 303 f.).

33. See about him J. Truhlář: *Humanismus a humanisté v Čechách za krále Vladislava*, II, *Rozpravy české akademie*, III, 3, 4 (1895), pp. 32 ff., and by the same author, *Listař Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic* (Prague, 1893). See also A. Kraus: *Husitství v literatuře*, I (Prague, 1917), 129 ff.

On the other hand the frequent travels of young Utraquist clerics to Italy, for the purpose of obtaining their ordination, exposed them to strong humanist influences and made it possible even at the time of George of Poděbrady for a true humanist spirit like Simon of Slaný to play some role in the development of Czech Utraquism.³⁴

This trend became more noticeable in the reign of Vladislav II. There was then no lack of intellectual leaders of some caliber in the Hussite camp who tried to keep the literary tradition of the earlier Hussites alive and at the same time to keep Bohemia abreast of some of the dynamic literary and spiritual achievements of the rest of Europe. Foremost among them was Viktorin Kornel of Všeřdy, a master of the University and both a determined Utraquist and a friend of the Unitas. A keen religious and judicial thinker and writer, he appears, in his important work on Czech law, the *Knihy devatery*, as a courageous defender of the rights of the cities against the beginning encroachments of the baronial oligarchy. He was interested in the classics as well as the patristic literature, edited the works of Chrysostom, and seems to have pronounced justification by faith alone – twenty years before Luther. He took a prominent part in the task of making the Czech language and literature into an instrument capable of serving the needs of a spiritually growing and expanding civilization.³⁵ That, at this time, the Czech language had developed considerably beyond any of the other Slavonic tongues can, indeed, hardly be doubted. More tied to the ideas of the Utraquist right was his younger relative Jan Šlechta of Všeřdy, best known for his extensive and in many ways instructive correspondence with Erasmus of Rotterdam.³⁶ Some of Erasmus' works, incidentally, were translated into Czech at that time, for example, his *Laus stultitiae* by the Utraquist humanist Řehoř Hrubý, who also translated Lorenzo Valla's treatise *On the Donation of Constantine*.³⁷

As most or all of these men were at one time or another connected with the University, the frequent description of this institution in its Utraquist period as a spiritual desert is probably a considerable exaggeration. But it is true that its concentration on its special task of serving the needs of one embattled religious group was bound to make the University less dynamic and more provincial

34. See R. Urbánek's monograph "M. Šimon ze Slaného," in the recent collection of his shorter writings published by the Czechoslovak Academy of Science under the title *Z husitského věku* (Prague, 1957), pp. 249–271, following an earlier study of the same subject in *Listy filologické* (1938).

35. See Truhlař: *Humanismus*, 56 ff., Kraus, *op. cit.*, 131, Hrejša, *op. cit.*, IV, 100 ff.

36. Truhlař, *op. cit.*, 187.

37. *Ibid.*, 163 f.

than it had been at the time of its glory in the late fourteenth century. Indeed we find such criticism expressed by some of its own faculty members, such as the humanist Václav Písecký, who himself was well versed in classical literature and especially Greek.³⁸

While, as indicated, Koranda had been no friend of the humanists and their work, some elements of the humanist spirit can be found in the minds of his immediate successors, especially the mathematician and theologian Pavel of Žatec, administrator from 1500 to 1517. His administration saw a sharpening of the antagonism between the center and the right wing of Hussitism as the latter recovered and grew in strength, especially among the upper crust of the Prague population. Pavel's successor, one Matej Korambus, came for the first time from the conservative Old-Hussite group. There was, on the other hand, something like a re-awakening of the more militant spirit of original Hussitism, expressed especially in the much more emphatic veneration for the person and the teaching of John Hus himself. A veritable Hus revival set in,³⁹ which perhaps reached its highest mark during the very time when the older Czech Reformation encountered the young German Reformation in its most striking form: the Luther of 1519, of the Disputation of Leipzig, and the development that followed it.

The two Czech Utraquists who were the first to communicate with Luther, the fiery preacher of the Tyn Church, Jan Poduška, and his vicar Václav Rožďalovský, both belonged to the more determined and more anti-Catholic wing, generally known from now on as Neo-Utraquist. They and their friends re-established Neo-Utraquist leadership in the Hussite Church, but both soon afterwards died in an epidemic of the bubonic plague. The Neo-Utraquists found in Martin Hanek another strong and gifted leader who might have taken over the government of the church if it had not been for a personal intervention of Luther, who supported with all his authority the elevation of one Havel Cahera. This man, a completely unscrupulous individual, had, during a lengthy stay at Wittenberg, managed to creep into Luther's favour and trust and then used his newly gained power in Prague for a shrewdly engineered attempt to destroy completely the position of Neo-Utraquism in the Hussite Church.⁴⁰ At the time this distasteful episode caused fresh damage to Hussitism. Yet it re-

38. *Ibid.*, 145 ff.

39. See especially F. M. Bartoš: "M. Jan Hus v bohoslužbě a účtě církvé pod obojí," in *Národopisný věstník československý*, XII (Prague, 1924), pp. 20-38.

40. See Hrejsa, IV, 267-281, also *Luthers Werke*, Weimar Edition, Vol. 12, pp. 160 to 168, and Vol. III of Letters (Weimar), Nos. 786 and 791. For a short treatment of these events in English, see S. H. Thomson, *op. cit.*, 177 f.

remained an episode, as both Cahera and his friend, the equally unprepossessing Jan Pašek, eventually suffered utter defeat.

This last event already occurred during the reign of Ferdinand I. It was in this period that Lutheranism, alongside other religious groups, acquired a strong position in Bohemia. And it was the Neo-Utraquists who found themselves nearest to the Lutheran position. It is surely wrong to see in this fact a proof for the weakness of Hussitism, though admittedly it received much revitalizing strength from Lutheranism, together with additional weapons in its theological arsenal. The feeling of the majority of the Neo-Utraquists was one of relief over the fact that they were no longer isolated in their stand, coupled with some pride, since what they now heard from Saxony was so near to what they had believed all along. This was particularly true in regard to the Eucharist where the stand shaped by Jakoubek and Rokycana and roughly maintained by Koranda and his successors was largely identical with the position of Luther, while the position of the Brethren was much nearer that of Zwingli and Calvin.⁴¹ But the German Reformation did not inherit only this split from the Czech movement. Clearly it was in consciously following the Czech example that the decision for the "Laienkelch" was taken by Luther and then by all other Protestant churches.

The Neo-Utraquists at first found it somewhat difficult to accept Luther's advice when he told them to cease looking for ordination from Roman bishops. Yet the greatest, most imaginative, and most courageous of the Neo-Utraquist leaders in the mid-sixteenth century, Václav Mitmánek, who had gone over from the Brethren to the Utraquists, pursued this very goal of creating an independent Hussite episcopate and came near reaching it. But in 1545 he was imprisoned and then exiled by King Ferdinand I.⁴²

It is during the period of the Schmalkaldic War that the Neo-Utraquist Church, side by side with the Church of the Brethren, found itself under attack from the King which at times was burdensome and dangerous. Ferdinand, and to a lesser extent even his son Maximilian II, favored the Old Utraquists, generally with little success even though, as a consequence, they succeeded for a

41. However not in the sense that the Brethren derived their ideas on this issue from Calvin, but rather that they found in his teachings a confirmation for their own older views (just as the Utraquist understanding of the Eucharist could consider itself confirmed by that of Luther). See about this e.g. F. M. Dobiáš: *Učení Jednoty bratrské o večeři Páně* (Prague, 1940), 147 f.

42. See Krofta's monograph "Václav Mitmánek" in *Listy z náboženských dějin českých*, pp. 306-336, and his "Václav Mitmánek a Bratři" in *Časopis českého musea*, 917.

time in dominating the Utraquist Consistory. But the Old Utraquists, with their anxious dependence on the Basel Compacts in their narrowest interpretation, had now truly become an insignificant Catholicizing faction, whose calixtine aberration was by then somewhat contemptuously tolerated by the Roman Church, especially after Pope Pius IV, in 1564, correcting the fateful course his greater namesake had taken a century earlier, had again permitted the limited use of the chalice for laymen.⁴³

In contrast the Neo-Utraquists were no longer willing to recognize the Compacts, this now obsolete document which still would have bound them in some measure to Rome. The rupture that had existed for so long in all but formalities was made final in 1567 by a solemn declaration of the Utraquist estates to Maximilian.⁴⁴ On this basis the Neo-Utraquists could join with the Brethren and Lutherans in the *Confessio Bohemica* of 1575, a document modeled after the Confession of Augsburg but also showing some distinct Hussite features, especially in the position and character given to the Eucharist and in its understanding of the nature of the church.⁴⁵ But even in this late period the Neo-Utraquists, including especially their more humanistically inclined leaders, remained conscious and proud of the identity of their church with that of earlier times, not only with the religion of Hus but also with that of John Rokycana.⁴⁶

In summing up it seems difficult and perhaps risky to try a definition of Protestantism in terms which are essentially ideological. One might, of course, simply insist on a historical limitation which would exclude the use of the term for any event prior to the appearance of Luther, Zwingli, and Calvin. If, however, an attempt may be allowed to combine historical with ideological determinants, then we might present as some of the latter the refusal to recognize the institutional tradition of Rome as equal to the biblical tradition; a more or less antagonistic, puritanical reaction to the hither-worldliness of the earlier Renaissance; a measure of hostility to contemporary monasticism as an institution and especially to the mendicant orders, coupled with the adoption of some of the basic attitudes of early monasticism; a simplified church service with paramount emphasis on preaching the word of God, and consequently an important role for the vernacular in the service and in religious life as a whole; a corresponding re-interpretation of the character and role of the Church as an

43. See Hrejsa, V, 351 f.

44. See *Sněmy české od leta 1526*, III (Prague, 1884), p. 337.

45. See Hrejsa's monograph *Česká konfese* (Prague, 1912), and chapter 12 of volume VI of his *Dějiny Křesťanství*, pp. 266–333.

46. See e.g. D. Martinková-Pěnková: "Rukopisný sborník humanisty Jana Rosina Žateckého" in *Listy filologické* (1957), Vol. I, 68–73, esp. p. 72.

essentially spiritual *ecclesia*; finally, a trend, more or less noticable and successful, toward deprecation of the great system of institutional magic as expressed in the seven sacraments, instead concentrating its main emphasis on the special significance of baptism and holy communion.

If, within the framework of Western Christianity, such characteristics could be recognized as sufficient to identify a Protestant movement even if it appears before 1517, then, indeed, it would have to be admitted that not only the Church of the Brethren, which is generally recognized as such, but also the Utraquist Church, in its earlier phases and its dynamically surviving Neo-Utraquist form, never ceased to be an essentially Protestant movement; a movement that could take its place in close alliance with the other, neighboring streams of the Reformation, being one of them and yet being unique by virtue of its century-old militant tradition of ecclesiastical autonomy.

ZUSAMMENFASSUNG

Selbst in ernsthaften historischen Darstellungen ist die Ansicht noch weit verbreitet, daß die hussitisch-utraquistische Kirche nur während der Dauer der eigentlichen revolutionären Hussitenkriege (1419–1436) als eine lebendige Reformbewegung betrachtet werden kann. Sie bewahrte, so wird vielfach angenommen, im späteren Verlauf des 15. Jahrhunderts ihre „Autonomie“ nur, weil die römische Kurie ihr die Formalität des Laienkelches verweigerte, hatte aber die reformierende Kraft der Generation von Johannes Hus und Jacobellus von Mies völlig verloren. Als einzige Ausnahme wird allenfalls die Brüderkirche angesehen.

Diese Darstellung wird als eine weitgehende Entstellung des historischen Sachverhalts bezeichnet. Das Hussitentum gliederte sich, ähnlich wie später die deutsche und schweizerische Reformation, während des Jahrhunderts seiner isolierten Existenz in drei Hauptgruppen, von denen die „Linke“ (zuerst Tabor, später die Brüderkirche) sich am ehesten den radikaleren Sekteneigenschaften (in Troeltschs Sinn) erhielt, während die „Rechte“ in der Tat immer wieder den Anschluß nach Rom suchte, falls ihr nur der Laienkelch bewilligt werde. Demgegenüber bewahrte das „Zentrum“ seinen Charakter als böhmisch-hussitische Nationalkirche keineswegs nur auf solch äußerlicher Grundlage. Vielmehr zeigen die Persönlichkeiten sowie die theologischen und ethisch-religiösen Ideen ihrer wichtigsten Häupter – vor allem des Johannes Rokycana und des jüngeren Wenzel Koranda –, daß hier eine wenn vielleicht verlangsamte, so doch keineswegs zum Stillstand gelangte Entwicklung echter reformatorischer Bestrebungen und Gedanken im Werke war. Vor allem die neuerlichen Veröffentlichungen der homiletischen und exegetischen Werke Rokycanas zeugen für die Kraft und Originalität dieses bedeutenden Kirchenmannes, der in mancher Hinsicht über Hus hinausging und in wichtigen Punkten auch eine deutliche Annäherung an spätere Ansichten Luthers vollzog. Auch geht es nicht an, über den wiederholten Konflikten zwischen Utraquismus und Brüderkirche den positiven Einfluß zu vergessen, den Rokycana selbst auf die frühen Brüder gehabt hat, oder die Hilfe, die die Brüderkirche in späterer Zeit von politisch einflußreichen, oft

stark humanistisch gesinnten Persönlichkeiten des utraquistischen böhmischen Adels erfahren hat. Die Bereitwilligkeit, mit der später die Utraquisten dem Einfluß Luthers zugänglich wurden, entspringt also keineswegs aus der Schwäche des Utraquismus als einer religiösen Bewegung, sondern eher aus dem Bewußtsein der Angehörigen der tschechischen Reformkirche, daß sich ihnen hier eine im tiefsten vertraute, weil längst ähnlich gesehene religiöse Gedankenwelt offenbarte.

Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther

Von Heinrich Bornkamm

Teil I

Die Frage nach dem Sinn und dem Zeitpunkt von Luthers Ringen um den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“, das er in seinem berühmten biographischen Rückblick von 1545 geschildert hat, hat die Forschung seit langem beschäftigt¹. Dabei hat sich trotz aller Unterschiede im einzelnen doch in groben Zügen eine gewisse communis opinio herausgebildet. Über den Sinn der Entdeckung besteht keine ernsthafte Differenz, da Luther ihn selbst in seinem Bericht und in mehreren Tischreden und anderen Zeugnissen deutlich genug ausgesprochen hat: iustitia Dei bezeichnet nicht die richtende Gerechtigkeit, nicht eine göttliche Eigenschaft, sondern die uns von Gott geschenkte Gerechtigkeit des Glaubens, nicht die iustitia activa, sondern die iustitia passiva, wie er es 1545 mit einem seit 1525 bei ihm nachweisbaren Begriff ausdrückt. Und auch über den Zeitpunkt ist, obwohl die einzelnen Deutungen nicht unwesentlich voneinander abweichen, doch wenigstens im allgemeinen Umriß eine weitgehende Übereinstimmung erzielt worden: es muß sich um eine in die Wittenberger Frühzeit – also rund gesagt in die Jahre 1511–1514 – fallende Erkenntnis handeln.

1. Einen umfassenden Überblick darüber gibt *Gerhard Pfeiffer*: Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes. In: Lutherjahrbuch 1959. S. 25–55. – Dazu jetzt noch die voneinander differierenden Äußerungen von *Ernst Wolf* in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. II, 1959, Sp. 1165 f., und *Gerh. Ebeling*: Rel. in Gesch. u. Gegenwart. Band IV, 3. Aufl., Sp. 497 f. – Korrekturnachtrag: Nach Fertigstellung dieses Aufsatzes erschien das Buch von *Albert Brandenburg*: Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Bd. 4. 1960. Eine nachträgliche Einbeziehung der dadurch aufgeworfenen Fragen ist unmöglich, aber für die hier nur beabsichtigte Erörterung einiger weniger von Bizer u. a. diskutierter Textstellen auch nicht nötig.

Angesichts dieser Ergebnisse erweckt es begreifliche Aufmerksamkeit, wenn neuerdings *Ernst Bizer* im vollen Bewußtsein seines Widerspruchs gegen den weit überwiegenden Teil der Lutherforschung eine neue These vertreten hat. „Sie besagt, dem Verfasser selbst zur Überraschung, daß das ‚Erlebnis‘ auf das Frühjahr oder den Sommer 1518 anzusetzen ist und daß die Entdeckung darin besteht, daß Luther das Wort als das Gnadenmittel entdeckt hat².“ Der bloße Datierungsvorschlag wäre, soweit er sich von dem summarischen Resultat der bisherigen Forschung entfernt, von untergeordneter Bedeutung, wenn Einheit über das Verständnis des Sinnes bestünde. Aber die These von der „Entdeckung des Wortes“ im Jahre 1518 wirft unsere gesamte Auffassung von der Entwicklung des jungen Luther um. Was sie umschließt, verdeutlichen einige Aussagen über die damit verbundene, also erst ins Jahr 1518 zu datierende Umwandlung in den Grundbegriffen der Rechtfertigung überhaupt. „Die Gnade ist nicht mehr ein Mittel oder eine Hilfe zur Erfüllung des Gesetzes, sondern das Gesetz steht im Dienst der Gnade, indem es zum Glauben hinführt. Gesetz und Evangelium sind nun in der Tat unterschieden und doch nicht getrennt“ (S. 146). „Glaube bedeutet nun nicht mehr Glaube an das Schicksal Jesu, wie es in der Schrift erzählt wird, sondern Glaube an das Testament, das Christus aufgerichtet hat. Damit tritt dann der Unterschied von Gesetz und Evangelium hervor“ (S. 147). „Das Wort zeigt nicht einfach den Weg zur Gerechtigkeit und beschreibt diesen nicht nur, sondern es ist das Mittel, wodurch Gott den Menschen rechtfertigt, weil es den Glauben weckt“ (S. 149). Besonders einschneidend ist diese späte Ansetzung aller wichtigen Elemente der Rechtfertigung für die Bewertung der Römerbriefvorlesung, in der man sich schon das Wesentliche der reformatorischen Auffassung zu sehen gewöhnt hatte. Es heißt zu ihr: „Es ist einfach festzustellen, daß Luther seine Aussagen über das Wort nur auf *das* Wort bezieht, das den Menschen zum Sünder macht. Nirgends ist die Rede von dem Gnadenwort des Evangeliums“ (S. 39). Oder noch zu den Resolutiones vom Winter 1517/18: „Der Begriff der Iustitia ist noch der alte, der humiliatio entsprechende“ (S. 96). Damit ist zugleich das entscheidende Stichwort genannt, um das es Bizer geht: Alles Nachdenken Luthers über Gerechtigkeit, Glauben und Wort bewegt sich bis 1518 im Rahmen der Humilitas-Theologie, die nichts anderes als eine verfeinerte Form des Gesetzes ist (S. 136). Erst in den Acta Augustana (Herbst 1518) wird für uns die Rechtfertigung und die Gerechtigkeit aus dem Glauben in voller Gestalt greifbar (S. 103 f.). Das Gewicht dieser Thesen für unsere gesamte Auffassung der frühen Theologie Luthers ist unverkennbar.

2. Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 1958. S. 7.

Diese sachlichen Fragen sind es, die mich veranlaßt haben, mich dem Beweisgang und den Ergebnissen Bizers etwas genauer zuzuwenden, nicht die Kritik, die er dabei auch an meinen früheren Aufsätzen über Luthers Bemühungen um die iustitia Dei geübt hat³. Die Differenz in der Auffassung von Luthers Bericht von 1545 wäre nicht sonderlich wichtig, wenn einigermaßen Übereinstimmung in der Gesamtkonzeption bestünde, wie es bisher zwischen den Vertretern der verschiedenen Auslegungen, gemessen an Bizers Auffassung, weithin der Fall war. Außerdem aber scheint mir ein methodisches Problem der Erörterung zu bedürfen. Der Rückblick Luthers hat auf die Forschung weithin eine Art hypnotischer Wirkung ausgeübt und die Untersuchung der Frühschriften allzuoft unter das Joch der Frage gezwungen, wo sich dort die Merkmale des von Luther beschriebenen Ereignisses finden lassen. Wenn sich schon Erich Vogelsang gegenüber diese Bedenken aufdrängten⁴, so hat Bizers Buch für mich den Eindruck verstärkt, daß man bei der Analyse der primären Quellen die spätere Schilderung Luthers zunächst ganz aus dem Spiele lassen muß. Ich stelle die Frage nach der Vorrede von 1545 daher an den Schluß und beschränke mich im wesentlichen auf die Exegese einiger der von Bizer behandelten Stücke aus den ersten Vorlesungen und Schriften Luthers. Es ist dankenswert, daß Bizer durch zahl- und umfangreiche Einzelanalysen die Nachprüfung erleichtert hat. Nur wenn man diesem Verfahren folgt, läßt sich ein Urteil über seine Thesen gewinnen. Natürlich können hier nur Stichproben an Stellen, die für den Beweisgang besondere Bedeutung haben, gemacht werden. Eine Erörterung aller Texte oder der Versuch, aus dem gesamten Material zur frühen Theologie Luthers ein ähnlich durchgezeichnetes Gesamtbild zu entwerfen, würde ein Buch gleichen Umfangs erfordern. Bizers Untersuchung hat das unbestrittene Verdienst, auf Schwierigkeiten der bisherigen Konzeption energisch hingewiesen und den schwer faßbaren, vielschichtigen Charakter der theologischen Aussagen des jungen Luther wieder in Erinnerung gerufen zu haben. Sie wird darum die Forschung noch länger beschäftigen. Mehr als eine Vorarbeit dazu will das Folgende nicht leisten.

1.

Die Untersuchung Bizers beginnt an der Stelle der *Psalmenvorlesung*, in der Erich Vogelsang das erste Zeugnis für Luthers neues Verständnis der iustitia Dei gesehen hatte, bei der Auslegung von Psalm 71 (72), 2. Für das Verständnis des vielumstrittenen, komplizierten Textes ist es nützlich, das Ergebnis zu beachten,

3. Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia Dei. ARG 1940. S. 117–128. – Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther, ebd. 1942, S. 1–46. – Bizer, S. 11 f., S. 150.

4. ARG 1942. S. 36 f., 40.

zu dem die beteiligten Forscher bei der Untersuchung der Handschrift übereinstimmend gegenüber dem Abdruck in der WA gekommen sind. Die zuerst von Vogelsang⁵ vorgenommene Umstellung ist von Hermann Wendorf trotz seiner sonst an Vogelsang geübten Kritik bestätigt worden⁶. Sie gilt auch dem Bearbeiter der Handschrift für die Neuausgabe der Psalmenvorlesung, Gerhard Pfeiffer, als gesichert⁷. Die Ausführung WA 3; 461, 20–463,37 (= 154,20–157,10 Vogelsang) steht auf einem Einzelblatt (103), dessen Seiten beim Einheften vertauscht wurden, um die auf der Vorderseite stehenden Randglossen nicht zum Teil zu zerstören. Der Abschnitt, mit dem die WA beginnt (3; 458,8–11, 461,20–462,14 = 156,20–157,10), bildet also in Wahrheit den Schluß; er steht auf der nur halb beschriebenen Rückseite.

In der Frage der Priorität stimme ich Vogelsang zu: Die Ausführungen auf Blatt 104 (464,1–467,4 = 151,10–154,19) gehen denen auf Blatt 103 voran. Dafür spricht vor allem, daß Blatt 103 nicht eigentlich eine Auslegung von Psalm 71 (72), 2 ist, sondern, wie gleich zu zeigen sein wird, eine Untersuchung eines besonderen Themas. Dagegen beginnt Blatt 104 mit der Überschrift und mit Begriffen des Psalms, wie es die Auslegung erfordert. Außerdem ist die Randglosse 464, 20 ff. offenkundig auf Blatt 103 verarbeitet und gekürzt (463, 8 ff. = 155,22 ff.⁸), dagegen die kleine Glosse (464,11 = 151,20) später weiter ausgeführt. Doch ist die Frage der Priorität für das Verständnis des Inhalts der beiden Blätter unerheblich.

Luther führt auf ihnen zweimal fast den gleichen Gedankengang durch, jedoch mit einem verschiedenen Thema: auf Blatt 104 (464,1–467,4 = 151,10–154,19) zur bloßen Exegese von Psalm 71 (72), 2; auf dem Einzelblatt 103 (461, 20–463,37 = 154,20–157,10) zur Erörterung der Frage, inwiefern *gratia* (*lex Christi, evangelium*) als *iudicium* und *iustitia* bezeichnet werden können. Dieser Unterschied muß bei der Analyse des Textes beachtet werden.

Der Gedankengang auf *Blatt 104* ist folgender: Luther entwickelt in einem graphischen Schema, wie er es liebt, den Begriff des *iudicium dei*, nachdem er ihn kurz von dem *iudicium hominum* unterschieden hat, in dreifacher Weise: anagogisch (Jüngstes Gericht), allegorisch (verborgene Scheidung der Guten und

5. Die Anfänge von Luthers Christologie. 1929. S. 49, Anm. 2. Vogelsangs Textanordnung ist abgedruckt in seiner Ausgabe: Der junge Luther (Luthers Werke in Auswahl, Bd. 5, 1933), S. 151 ff. Ich zitiere sie im folgenden neben der WA.

6. Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung. Hist. Vierteljahrschrift 27, 1932, S. 135 f.

7. Ich danke Herrn Staatsarchivdirektor Dr. Pfeiffer für die freundliche Zusendung der Photokopien der betreffenden Seiten der Handschrift und für die briefliche Darlegung seiner Meinung.

8. Vogelsang druckt sie deshalb nicht ab (S. 151, zu Z. 31).

Bösen durch Christus in der Kirche) und tropologisch. Gericht bedeutet in diesem Sinne humilitas, Selbstverurteilung des Menschen und, wie eine Randglosse hinzufügt, die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, auch wo Gott ungerichtet erscheint. Diesen tropologischen Sinn von iudicium findet Luther namentlich in den Stellen, an denen das Wort mit iustitia verbunden vorkommt. Er schließt das Schema ab mit einer Erläuterung des Begriffs iudicium dei aus der Analogie mit anderen Begriffen: iustitia, virtus, sapientia dei; das heißt: quoniam nos sapientes, fortes, iusti et humiles vel iudicati sumus (465,34 = 153,8). Dieses in der Demut und Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes bestehende Gericht muß vollständig (corde, ore et opere) sein, ebenso wie der Begriff Glaube sowohl den inneren Akt wie das Evangelium, das ihn lehrt, wie auch die obiecta fidei bezeichnen kann. Iudicium kann also (vor allem im Plural) manchmal auch als Wort Gottes oder Evangelium verstanden werden. In einem weiteren kleinen Schema hält Luther diesen dreifachen Sprachgebrauch von iudicium dei (verbum dei, sui ipsius damnatio, opere impletio) fest.

In einem neuen Abschnitt überträgt Luther sodann die Auslegung nach dem dreifachen Schriftsinn auch auf den Begriff *iustitia dei*. Er bedeutet tropologisch fides Christi (nach Röm. 1, 17 und häufigem Sprachgebrauch der Bibel), allegorisch die Kirche, anagogisch Gott selbst in der triumphierenden Kirche. Iudicium klingt dabei immer nach Verdammung, iustitia nach Erlösung.

Ein corollarium lenkt zum Begriff des iudicium zurück und zieht das Fazit aus der ganzen Erörterung: Die Psalmgebete, in denen um Gottes Gericht gebetet wird, klingen süß, wenn man sie als Gebete, das heißt tropologisch, und nicht prophetisch-eschatologisch versteht. Denn sie bitten dann um die wahre Demut, damit man im Geist erlöst werden kann. Der Kern der Ausführung über den Begriff iudicium ist also das tropologische Verständnis: Demut, Verzicht auf eigene Gerechtigkeit, während iustitia dei tropologisch als fides Christi gedeutet wird. Was diese ist, wird noch nicht gesagt, sondern nur mit Röm. 1, 17 belegt. Das dort genannte ex fide in fidem wird also stillschweigend nach Röm. 3, 26 (ex fide Jesu Christi) ausgelegt.

Blatt 103 beginnt mit einer Aufzählung der vielen biblischen Bilder für das Evangelium (oder die lex Christi, lex gratiae). Es kann auch als via domini, altitudo coeli a terra und anderes bezeichnet werden. Erstaunlich ist, daß es auch iudicium und iustitia genannt werden kann: sine dubio quia iudicet et iustificet credentem ei (462,24 = 154,30). So verstanden ist jedes Wort Gottes iudicium. Luther entwickelt dann den Begriff iudicium in seiner Gestalt als Evangelium oder Wort Gottes wiederum in der gleichen dreifachen Bedeutung wie auf Blatt 104, nur in anderer Reihenfolge.

1. Tropologisch verstanden ist iudicium = Demut, die sich in Herz, Mund

und Tun bekundet. Diese Kreuzigung des Fleisches und Verdammung alles Weltlichen ist ein von Gott selbst im Menschen vollzogenes Gericht: *Iudicia dei, que per Iudicium, id est evangelium et gratiam suam, in suis operatur. Et sic fit Iustitia. Quia qui sibi iniustus est et ita coram deo humilis, huic dat deus gratiam suam* (462,35 = 155,11). Die Frucht göttlichen Gerichts im Menschen ist die Gerechtigkeit. Sie wird wiederum tropologisch als *fides Christi* unter Hinweis auf Röm. 1, 17 definiert.

2. Allegorisch: Luther führt auch diese Deutung, wie im Gegensatz zu Bizer (S. 16) zu betonen ist, durch. Das Evangelium bedeutet Gericht, das heißt eine Scheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in der Kirche; denn die Gnade, das geistliche Gut, wird – anders als Gottes zeitliche Gaben – nicht allen unterschiedslos geschenkt. Vielmehr scheidet das Evangelium aufs schärfste. Dies Gericht wird am Kreuz Christi offenbar, und wir müssen es mit ihm tragen, indem wir geistlich mit ihm gekreuzigt werden und sterben. Und zwar muß man das Gericht des Evangeliums im allegorischen Sinn als das erfüllte, verwirklichte Evangelium, nicht nur als das Wort des Evangeliums verstehen. Das Evangelium als bloße Aussage (*solum verbum evangelii*) kann nur lehren, was zu erwählen und was zu verwerfen ist. Es kommt aber bei der in der Kirche durch Christus vorgenommenen verborgenen Scheidung darauf an, ob jemand das Evangelium erfüllt und lebt. Luther erläutert das an der in der Scholastik üblichen Begrifflichkeit: *Evangelium est realiter et formaliter Iudicium et Iustitia, quando sic opere vivitur, sicut ipsum nos docet. Est autem ostensive et doctrinaliter Iudicium et Iustitia, quando docet sic vivendum* (463,30 ff. = 156,7 ff.). In einer Randglosse⁹ fügt Luther hinzu: Solche Befolgung des Evangeliums ist die geistliche Inkarnation des Wortes. Sie ist der leiblichen vergleichbar: *Opus enim est velut caro. Et verbum est velut dei filius* (463,25 = 156,16). Der Gedankengang ist vollkommen in sich verständlich, wenn man den Zusammenhang der allegorischen Auslegung des Begriffs *iudicium* auf die Kirche beachtet. Denn die Scheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden durch das Evangelium vollzieht sich natürlich nach dem Maßstab dessen, was es in den Menschen tatsächlich wirkt, nicht nur nach dem, was es lehrt. Das *opus* und *opere vivere* steht im Zusammenhang mit der von Luther vorher gebrauchten Unterscheidung: *non tantum corde et verbo, sed et opere* (462,33 = 155,9). Nicht wer das Evangelium nur im Herzen hat oder davon redet, sondern wer es tut, gehört zu denen, die Christus als *credentes* geistlich aussondert. *Evangelium implere* und *opere vivere* heißt dabei nicht, allerlei Werke tun, sondern

9. Die Glosse steht nicht auf einem besonderen Blatt, wie es nach Bizer, S. 17, erscheint, sondern auf demselben Blatt 103 wie der Kontext.

es bedeutet Demut und Glauben vor Gott erweisen, durch die der Mensch ihn allein als gerecht und sich als ungerecht erkennt. Die Gerechtigkeit, die Gott selbst in den Seinen als Frucht wirkt, ist also *fides Christi*.

Luthers allegorische Deutung mündet sinnvoll noch einmal kurz in die tropologische¹⁰. Denn die Scheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in der Kirche bemißt sich ja am Verhalten des einzelnen, weil sie sich auf das verwirklichte Evangelium bezieht. Will man die Schrift weise verstehen, so muß man alle Begriffe der behandelten Art tropologisch auslegen: *Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc.* *Sic opera dei, vie dei: que omnia Christus est literaliter. Et fides eius moraliter hec omnia* (458,8 ff. = 156,20 ff.). So verbindet Luther die beiden für ihn wichtigsten Aussagen des vierfachen Schriftsinns, die literale und die tropologische (moralische), Christus und den Glauben an ihn, aufs knappste.

10. Eine gewisse syntaktische Schwierigkeit liegt darin, daß Luther auf der Rückseite des Blattes 103 (nach der Zählung der Handschrift 103 r) diese kurze abschließende Formel über die Bedeutung der tropologischen Auslegung mit den Worten beginnt: *Unde qui Apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere ...*, ohne daß vorher vom Apostolus die Rede gewesen ist (458,8 = 156,20). Daß die Stelle hierher gehört und nicht mit der WA an Psalm 70 (71) angeschlossen werden darf, ist nach dem handschriftlichen Befund außer Zweifel. Ein Übergang wäre im übrigen dort ebensowenig vorhanden. An eine Anknüpfung an das Zitat in der Randglosse aus Röm. 7 (463,37 = 156,14) ist wohl auch nicht zu denken. Luther hat also offenbar auf der neuen Blattseite aus der ganzen vorherigen Erörterung die allgemeine hermeneutische Regel gezogen, daß die tropologische Deutung der Schlüssel zu Paulus und zur gesamten Schrift ist. Er nimmt dabei Gedanken der Randglosse der anderen Blattseite auf (so auch *G. Pfeiffer* brieflich), und zwar in einer besser zugespitzten Formulierung: Christus und *fides* werden jetzt prägnant gegeneinandergestellt. Diese Wiederholung macht es schon inhaltlich unmöglich, in dem ganzen Abschnitt (463,24–28, 458,8–11 = 156,15–24) einen einheitlichen Zusammenhang zu sehen, wie *Vogelsang* (S. 156) annimmt. Aber auch die Photokopie der Handschrift spricht dagegen. Die Randglosse: *Quia quando ...* endet mit: *in persona sua* (463,28 = 156,19) mitten in der Zeile. Dagegen beginnt Luther mit: *Unde qui ...* (458,8 = 156,20) deutlich eingerückt einen neuen Abschnitt. Die Glosse: *Impletio legis ... vivit* (463,37 = 156,14) dürfte nach der Randglosse: *Quia quando ...* geschrieben sein. Sie steht ganz unten auf der Seite, offenbar weil der Platz, wohin sie gehört hatte (463,33 ff. = 156,10 ff.), schon durch diese Randglosse besetzt war. – Die Erörterung über das anagogische Verständnis: *Iudicium et iustitia in veteris legis Scripturis ...* (461,20 ff. = 156,25 ff.) ist nach brieflichem Hinweis *G. Pfeiffers*, dem ich auf Grund der Photokopie zustimme, nicht im gleichen Zuge wie der Abschnitt: *Unde qui ...* geschrieben, da sie deutlich über den bisherigen Zeilenrahmen vorgerückt ist. Luther hat also nach einer Unterbrechung neu zu schreiben angefangen. Natürlich ist jede Spekulation über die Dauer dieser Unterbrechung müßig. Ebenso ist die zwischen WA, *Vogelsang* und *Wenddorf* strittige Reihenfolge dieser Glossen und kleinen Abschnitte für das sachliche Verständnis von Luthers Auslegung von Psalm 71 (72), 2 ohne Bedeutung.

Den dritten Punkt hat Luther nicht mehr numeriert und formal durchgeführt, weil er feststellen muß, daß der anagogische Sinn von *iudicium dei* im Alten Testament im Vergleich zum tropologischen und allegorischen außerordentlich selten ist. Das Alte Testament versteht unter Zukunft immer das erste Kommen Christi, das Neue Testament dagegen spricht vom Jüngsten Gericht und der zukünftigen Gerechtigkeit¹¹. Also muß man Psalm 71 (72), 2 von einem gnädigen Gericht verstehen, was sich auch aus anderen Versen des Psalms erweisen läßt.

Wie die gesonderte Betrachtung der beiden Blätter zeigt, hat Luther also zweimal das dreiteilige exegetische Schema in veränderter Anordnung und mit abweichendem Thema durchgeführt. Innerhalb davon hat er aber auch das Begriffspaar *iudicium dei* und *iustitia dei* zweimal auf die gleiche Weise differenziert. *Iudicium dei* bedeutet nach dem entscheidenden tropologischen Verständnis die von Gott selbst durch das Evangelium im Menschen bewirkte Demut, die er als *vilificatio et contemptus et omnino damnatio sui ipsius* und als Gott-Rechtgeben (*iustificare deum etiam in hiis, quibus iniustus apparet*) beschreibt (465,9 ff. = 152,13 ff.). *Iustitia dei* dagegen definiert er beide Male unter Verweis auf Röm. 1, 17 als *fides Christi* (466,26 = 154,2 und 463,1 = 155,15).

Damit ergibt sich eine in sich klare Bestimmung der beiden Begriffe, deren Auslegung Psalm 71 (72), 2 erforderte. *Iudicium* im strengen Sinn (und nicht in dem erweiterten, meist pluralischen Sprachgebrauch für *verbum dei*) bedeutet Demut, Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit und Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes und seines gerechten Urteils. Es ist der kritische Komplementärbegriff zu *iustitia* = *fides Christi*, der positiven Aussage über das Wesen der wahren Gerechtigkeit. Beide Begriffe müssen also deutlich voneinander unterschieden werden. Sie bilden freilich zwei Seiten derselben Sache und hängen insofern unlösbar zusammen, so daß Luther auch sagen kann: *Qui se detestabilem et damnablem reputat in oculis suis, hic est iustus* (465,6 = 152,7). Die Selbstverurteilung ist gleichsam die sichtbar werdende, nach außen gezeigte, der Glaube die innere Seite der Gerechtigkeit. Luther achtet deshalb auch auf den Zusammenhang der beiden Begriffe und interpretiert dabei *iudicium dei* grammatisch unter anderem auch vom Begriff der *iustitia dei* her, was ihre grundsätzliche begriffliche Unterscheidung nicht aufhebt, sondern unterstreicht (465,16–35 = 152,20–153,9). Es handelt sich bei alledem nicht um ein Tun des Menschen, sondern Gott wirkt durch sein Evangelium die Rechtfertigung, die Luther in der Auslegung des 6. Verses auf die klare Formel bringt: *Quilibet*

11. Luther führt damit eine kurze Randnotiz von Blatt 104 (464,11 = 151,20) weiter aus.

fidelis nullo opere humano, sed sola gratia dei et operatione spiritus sancti iustificatur et renascitur (468,18 = 157,16).

2.

Soweit der Tatbestand, wie er sich unter Berücksichtigung des handschriftlichen Befundes aus der Analyse von Luthers Auslegung des Psalms 71 (72) ergibt. Ich unterscheide mich mit dieser Deutung sowohl von der Vogelsangs wie von der Bizers. Obwohl ich meine früher ausgesprochene summarische Zustimmung zu Vogelsangs Einschätzung des Textes aufrechterhalte, so verdanke ich dem Buche Bizers doch die Veranlassung, mich von Vogelsangs Interpretation¹² im einzelnen genauer abzugrenzen.

Vogelsang hat das doppelte Verdienst, die Bedeutung dieser für Luthers Verständnis der *iustitia dei* in der Psalmenvorlesung fundamentalen Auslegung von Psalm 71 (72) erkannt und durch seine Rekonstruktion der richtigen Verhältnisse in der Handschrift den Aufbau des Textes sichtbar gemacht zu haben. Er hat gesehen, daß Luther *iustitia dei* hier bereits als die im Glauben an Christus bestehende Gerechtigkeit deutet. Aber *Vogelsang* hat sich unter der Zwangsvorstellung, Luthers Schilderung von 1545 in einem unmittelbaren Niederschlag irgendwo in seinen früheren Vorlesungen wiederfinden zu müssen, über diese richtige Erkenntnis hinaustragen lassen. Wie ich es schon früher gegenüber seiner allzu sprunghaften Exegese von Luthers Ausführungen zu Psalm 30 (31) gezeigt habe¹³, so bietet auch die Auslegung von Psalm 71 (72) eine zwar höchst gedrängte, aber zugleich völlig in sich klare Gedankenfolge. Einen „Dithyrambus von Begriffsbildungen“ (S. 50) kann man das nicht nennen.

Aber auch in der theologischen Ausdeutung überschreitet *Vogelsang* den Textbefund. Er findet das bedeutsam Neue in einer Verbindung christologischer und tropologischer Betrachtung, bei der Christus als *iustitia dei* und als *opus dei* erscheint (S. 48 ff.). Dabei folgt er nach beiden Seiten Assoziationen, die mir falsch erscheinen. Zunächst zieht *Vogelsang* den Schluß der vorhergehenden Auslegung von Psalm 70 (71), 18 mit in die Betrachtung hinein, ohne zu beachten, daß sie ein anderes Thema hat. Dort ist davon die Rede, daß Christus in besonderer Weise im Unterschied von der *iustitia humana* die göttliche Gerechtigkeit (*iustitia dei*) verkörpert, die nicht auf die stolze Höhe, sondern in die Tiefe der Demut führt. Das ist ein allgemein christlicher, nicht nur ein christologischer Satz: *Qui se exaltat, humiliabitur. Et qui se humiliat, exaltabitur*.

12. Die Anfänge von Luthers Christologie. 1929. S. 48 ff.

13. ARG 1942. S. 36 f.

tur. Er gilt nur von Christus in ausgezeichnete und urbildliche Weise: *Et proprie Christum hic exprimit*. Vogelsang überliest, daß es sich hier um einen weiterführenden, zuspitzenden Gedanken handelt. Christus ist das Urbeispiel der Demut. Dieser Gedankengang ist ganz aus dem Text von Psalm 70 (71) entwickelt und kehrt so in Psalm 71 (72) nicht wieder.

Ebenso ist auch der damit in Parallele gesetzte Gedanke, Christus sei und tue zugleich das *opus dei*, aus anderen Zusammenhängen geholt. Er spielt in unserem Text keine Rolle. Vom „Werk“ ist nur insofern die Rede, als es in der Kirche (also im Zusammenhang der allegorischen Auslegung) darauf ankommt, daß das Evangelium nicht nur gesagt, sondern auch getan wird (*opere impletur*). Damit geschieht die geistliche Inkarnation des Wortes, das heißt des Sohnes Gottes im Menschen, wie sich das Wort auch in der Person Christi inkarniert hat¹⁴. Nach Analogie anderer Begriffe (*veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia Dei*), die tropologisch verstanden immer das Tun Gottes im Menschen meinen, muß man also auch von den „Werken“ und „Wegen“ Gottes sagen: *Que omnia Christus est literaliter. Et fides eius moraliter hec omnia*¹⁵. Das Werk, welches das Evangelium erfüllt, ist also der Glaube. Man kann *opus dei* hier nicht gut einen „Überbegriff“ nennen¹⁶, sondern er ist aus einer Reihe formal gleichartiger Begriffe, nach denen er interpretiert wird, herausgegriffen, weil es um die Frage des im Werk erfüllten Evangeliums geht. Was Vogelsang über das alleinige Wirken Gottes im Gläubigen durch Christus sagt, ist gewiß richtig, aber nicht der spezifische Sinn dieser Auslegung.

3.

Während ich trotz dieser Differenzen in der Hauptsache mit Vogelsang einig gehe, daß die Gerechtigkeit Gottes hier von Luther als Glaube an Christus verstanden ist, unterscheidet sich meine Auffassung des Textes einschneidend von der Bizers.

Bizer setzt, Vogelsang folgend, bei Psalm 70 (71), 18 ein (S. 15). Die Verbindung dieses Abschnitts mit dem folgenden Psalm, mit dem er nichts zu tun hat, ist für seine Argumentation nicht weniger folgenreich als für die Vogelsangs, wenn auch in ganz anderer Richtung. Das hier entwickelte Verständnis der *iustitia dei* (*sese in profundum humiliare*) entspringt ganz natürlich aus Luthers Auslegung der Psalmstelle: *„Et iustitiam tuam usque in altissima.“* Aus dem Gegensatz gegen die menschliche Gerechtigkeit gewinnt Luther dialektisch

14. Siehe S. 21.

15. Siehe S. 22.

16. *Vogelsang*: Anfänge. S. 52.

das Wesen der göttlichen: *Talis enim venit in altissimum, quia descendit in profundissimum prius* (458,3 ff. = 151,4 ff.). Es ist also nicht auffallend, wie Bizer meint, daß Gerechtigkeit hier nicht als Eigenschaft Gottes erscheint, sondern aus dem Text wie aus Luthers Gedankengang wohlverständlich. Die rechte Gerechtigkeit gilt aber nicht nur von Christus – Bizer übersieht wie Vogelsang das ‚*proprie*‘ –, sondern auch vom Menschen. Christus ist nur das Urbild dieses Weges durch die Tiefe zur Höhe. Der Unterschied von dem folgenden Psalm liegt darin, daß die Ausführungen zu Psalm 70 (71), 18 durch den Text bestimmt sind, während Luther zu Psalm 71 (72), 2 die grundlegenden Begriffe *iudicium* und *iustitia* genauer differenziert und rein systematisch-hermeneutisch definiert.

Bei der Auslegung von Psalm 71 (72) hat Bizer den oben entwickelten Aufbau in mehrfacher Hinsicht nicht genau wiedergegeben. 1. Er unterscheidet nicht streng zwischen Blatt 103 und Blatt 104. Der Abschnitt: *Lex Christi ...* (462,15 ff. = 154,20 ff.) ist kein „dritter Ansatz“ in Luthers exegetischem Gedankengang (S. 16), sondern der Beginn des besonderen Themas, das Luther sich auf Blatt 103 stellt: *Nunc igitur mirum, quomodo gratia seu lex gratie (quod idem est) sit Iudicium et Iustitia* (462,23 = 154,29)¹⁷. – 2. Auch der Aufbau auf Blatt 103, der dem auf Blatt 104 formal genau entspricht, ist nicht voll erkannt. Vor allem, Luther hat die allegorische Ausdeutung, die Scheidung der *boni* und *mali* in der Kirche, sehr wohl durchgeführt¹⁸. – 3. Luthers sorgfältig durchgeführte Unterscheidung von *iudicium* und *iustitia* wird bei Bizer nicht innegehalten. Er vermischt auf Blatt 104 die allein auf die *iustitia dei* bezogene Stelle Röm. 1, 17 mit dem allein vom *iudicium dei* handelnden *Corollarium* (s. S. 20) und wird dadurch zu dem für seine Argumentation entscheidenden Fehlschluß geführt, die Bibelstelle sei „im Sinn der Demut zu deuten, d. h., die *Fides Christi* als *Demut Christi* zu verstehen“ (S. 16). Das kann aber *fides Christi* nicht heißen und heißt es auch bei Luther nicht, der im ganzen Abschnitt *iustitia* als *fides* und *iudicium* als *Demut* genau auseinanderhält. Ebenso werden auch in der Erörterung auf Blatt 103 *fides* und *iudicium* miteinander verwechselt. Die „Vokabel“ (462,31 = 155,6), mit der nach Bizer (S. 19) nur *fides* gemeint sein kann, ist wie auf Blatt 104 (465,14 = 152,12) vielmehr *iudicium*. Denn es geht ja um die Frage, inwiefern das Evangelium richtet. Die Nichtbeachtung des Unterschiedes von *iudicium* und *iustitia*, die sich auch an einer anderen Stelle aus dem von Bizer (S. 17, Anm. 10) selbst angeführten Text

17. Es ist zweifellos nur ein Versehen oder ein Druckfehler, wenn hier bei Bizer (S. 16) Gnade und Gesetz als identisch erscheinen. Luther spricht von der *lex gratiae*, die er kurz vorher mit dem Evangelium gleichgesetzt hat.

18. Siehe S. 21 f.

(463,13 ff. = 155,28 ff.) zeigen läßt, führt unmittelbar auf seine Schlußthese: „Iudicium und Iustitia sind tropologisch als Demut zu verstehen“ (S. 22). Das steht im Gegensatz zu dem von Luther mit großer Folgerichtigkeit durchgeführten Gedankengang, nach dem iudicium Demut und iustitia Glauben bedeutet. Für Röm. 1, 17 und die iustitia dei bleibt dann natürlich nichts übrig. – 4. Bizer meint (S. 20), daß Luther den „Glauben an das Wort allein“ ausdrücklich als unzureichend abgelehnt habe. Das ist aber ein Mißverständnis. Das solum verbum Evangelii (463,28 = 156,5) meint im Zusammenhang der durchgeführten allegorischen Ausdeutung auf die Kirche nicht das „Wort“ im theologischen Sinn, sondern das bloße Verkündigen des Evangeliums anstatt des Erfüllens und Tuns. Der ganze Abschnitt auf Blatt 103 ist der Einteilung auf Blatt 104, dem Geschehen des Selbstgerichts corde, ore et opere (465,36 = 153,10), analog.

Die mannigfachen einzelnen Sinnverschiebungen in Bizers Interpretation führen zu einem Gesamtergebnis, das mit der Auslegung der Psalmstelle bei Luther, wie mir scheint, unvereinbar ist: „Die Gnade und das Gesetz Christi sind hier noch dasselbe. Das Gericht ist Evangelium ... Das Problem der Gerechtigkeit ist hier in der Tat so gelöst, daß das Gesetz als Gnade verstanden wird“ (S. 21). In Wirklichkeit ist Luthers Gedankenrichtung entgegengesetzt. Lex Christi (463,6 = 155,21) ist wie an anderen Stellen (462,15 = 154,20) nur ein Synonymon für Gnade oder Evangelium. Und Luthers Problem, das er auf dem Sonderblatt 103 behandelt, besteht schon beim iudicium dei darin, inwiefern das Evangelium auch als Gericht bezeichnet werden kann, nicht umgekehrt. Erst recht aber darf man nicht sagen: „Er versteht die Gerechtigkeit Gottes als anklagende und strafende Gerechtigkeit, als anklagendes Wirken Gottes, das dann allerdings in uns die Demut als die neue Gerechtigkeit wirkt“ (S. 22). Vielmehr ist iustitia dei eindeutig von Luther unter Berufung auf Röm. 1, 17 als fides Christi definiert (463,1 = 155,15; 466,26 = 154,2). Bizer wird nur durch die Anknüpfung an Psalm 70 (71), 18, wo iustitia dei – in diesem Textzusammenhang völlig sinnvoll – als Demut und Christus als ihr Vorbild verstanden sind, zu der unmöglichen Deutung von fides Christi als Demut Christi verführt. Sie ist fundamental für den Gedankengang seines ganzen Buches. Denn erst in den Acta Augustana von 1518 findet Bizer „die Gleichung von Glauben und Gerechtigkeit“ zum erstenmale ausgesprochen (S. 101). In Wahrheit begegnet sie schon hier in der Psalmenvorlesung.

Daß es sich hier nur um eine kurze Formel handelt, ändert nichts am Tatbestand und ist im übrigen in der Stelle aus den Acta Augustana auch kaum anders. Man muß nur davon absehen, in der Psalmenvorlesung oder anderswo unmittelbare Niederschläge der von Luther später beschriebenen erregenden

Entdeckung über Röm. 1, 17 zu suchen. Damit versperrt man sich den Blick für die Fortschritte, die sich an Luthers Exegese selbst wahrnehmen lassen.

4.

Das gilt auch von dem Einwand, den *Carl Stange* gegen eine so frühe Ansetzung von Luthers neuem Verständnis der *iustitia dei* erhoben hat¹⁹. Jedenfalls sei bei der Auslegung von Psalm 84 (85), 11, wo es nach dem Text (*Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt*) hätte in Erscheinung treten müssen, nichts davon zu bemerken. Nun ist zunächst einmal nicht einzusehen, warum Luther sich nur durch diesen Psalm aufgefordert fühlen sollte, sich über die *iustitia dei* klarzuwerden. Die von Hirsch, Vogelsang und anderen behandelten Stellen zwischen Psalm 30 (31) und Psalm 71 (72) boten mindestens die gleiche Veranlassung²⁰. Aber Stange hat auch den Sinn von Luthers Auslegung von Psalm 84 (85), 11 nicht erfaßt, da er ebenfalls den Gedankengang nicht scharf beachtet hat²¹. Es geht Luther nicht darum, „Barmherzigkeit und Gerechtigkeit miteinander zu vereinen“ (S. 17). Sondern Luther scheidet sehr genau zwischen den beiden Begriffspaaren. Beide lassen sich nur in Christus verstehen. *Misericordia* und *veritas* gehören dann darum zusammen, weil Gott in Christus nur Gutes verheißen hat: *Et verax est, quando confert bonum quod promisit*, das heißt, wenn er barmherzig ist (4; 14,23 ff. = 172,17 ff.). *Veritas* bedeutet also hier, wie Luther ausdrücklich gegen die übliche Auslegung erklärt, nicht *severitas*, sondern *veritas bonorum in bonitate* (4; 14,29 ff. = 172,23 ff.).

Stärker beschäftigt ihn das zweite Begriffspaar (*iustitia et pax osculatae sunt*). Ein distributives, gesetzliches Verständnis der Gerechtigkeit lehnt Luther entschieden ab. Es handelt sich vielmehr um die Gerechtigkeit und den Frieden, den Gott uns in Christus gegeben hat. „*Iustitia et pax osculatae sunt*“, quia idem Christus est utrumque (4; 16,30 = 175,6). Daraus ergibt sich auch die richtige Reihenfolge, wie sie der Vers bietet, während die Werkgerechtigkeit nach

19. Die Anfänge der Theologie Luthers. 1957. S. 16 ff. Kürzer schon: Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers. 1949. S. 24. Zustimmend *Bizer*, S. 11.

20. *Vogelsang*: Die Anfänge von Luthers Christologie. S. 40 ff. Dazu *H. Bornkamm* in: ARG 1942. S. 36 ff.

21. Wenn er aus der Kombinationsaufgabe, die Luther mit den vier Begriffen des Verses durchführt, folgert, Luther bewege sich hier „in den Bahnen der ödesten Scholastik“ (S. 17), so übersieht er, daß Luther solche graphisch darstellbaren Spielereien damals und auch später ausgesprochen liebt. Jedenfalls dürfte er damit aber nicht das ganze, gerade hier sehr intensive Bemühen Luthers um ein neues Verständnis dieser Begriffe beiseite schieben.

Luthers eigener Erfahrung²² sie auf den Kopf gestellt hat. Sed nunc sic est, quod prius est deum veracem esse in promissis et ex illa exhibita nos demum iustos fieri: prius mittat misericordiam et veritatem, et sic iustificabimur. Non autem eum preveniunt iustificati atque eius veritatem meritis expostulemus, sed ex eius veritate iustitiam consequamur (4; 17,17 = 175,35). Es handelt sich in dieser Auslegung gar nicht im strengen Sinn um eine Definition der iustitia dei. Sie ist also von Stange zu Unrecht in die Diskussion gezogen worden. Aber es ist von Bedeutung, wie Luther hier den Begriff der Gerechtigkeit christologisch definiert und sich seinen Sinn durch den Korrelatbegriff des Friedens und aus der vor- ausgehenden Wahrhaftigkeit Gottes gegenüber seinem Verheißungswort erschließt. Daß zur Verheißung Glaube gehört, ist selbstverständlich und wird von Luther nur deshalb nicht entfaltet, weil er hier das Handeln Gottes in der Sendung Christi beschreibt. Er führt den Gedanken aber am Schluß der Auslegung ausdrücklich zu Ende: Quid enim prodesset deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur? Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat (4; 19,36 = 178,2).

Urbanus von Serralonga und der Prozeß Luthers

von Walter Delius

Urbanus von Serralonga¹ erscheint in den Biographien Luthers als eine alberne Person, die Luther in Augsburg (1518) auf primitive Weise zu einem Widerruf veranlassen wollte². Diese Charakterisierung des Urbanus geht auf Luthers Brief an Spalatin vom 10. Oktober 1518³ zurück. Der Brief ist die Grundlage für die weiteren Schilderungen dieser Episode geworden. Es handelt sich um folgende:

1. Bericht Luthers an den Kurfürsten Friedrich den Weisen vom 21. (?) November 1518⁴.

22. ... qui ex nostra iustitia confisi fuimus salvari. 4; 17,7 = 175,24.

1. H. Ulmann: Kaiser Maximilian I. Bd. 1. 1884. S. 457, 465, 469. – Zeitschr. f. Kirchengeschichte 25, S. 568, Anm. 2.

2. Köstlin-Kawerau, Bd. I. 1903. S. 203. – H. Böhmer: Der junge Luther. 4. Aufl. 1951. S. 195.

3. WBr. I, 209.

4. WBr. I, 237.

2. Die Tischreden 3,3857; 5,5349: Joh. Aurifaber, Eislebener Lutherausgabe, Bd. I, S. 26.

3. Die Vorrede Luthers zum 1. Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften 1545⁵.

4. Spalatins längerer Bericht über die Augsburger Vorgänge⁶.

5. Joh. Mathesius in seiner zweiten Lutherpredigt.

6. Briefe des Urbanus an Friedrich den Weisen⁷.

In den Acta Augustana hat Luther das Zusammentreffen mit Urbanus nicht erwähnt⁸. Ebenso fehlt eine Erwähnung des Urbanus an der Brevis Commemoratio der kurfürstlichen Räte Rühel und Feilitsch⁹.

Urbanus wurde von dem Markgrafen Wilhelm IX. von Montferrat zu Kaiser Maximilian I. „in verschiedenen Angelegenheiten“ nach Deutschland gesandt. Gleichzeitig hatte er einen Auftrag für den Kurfürsten Friedrich den Weisen. Bei den Verhandlungen mit dem Kaiser handelte es sich um politische Schwierigkeiten des Markgrafen. – Für den Kurfürsten hatte dieser dem Urbanus eine Creditio vom 20. Februar 1517 ausgestellt. In ihr nennt der Markgraf den Urbanus „consiliarius et orator meus dilectus.“ Am 6. August 1517 schreibt Urbanus von Augsburg an den Kurfürsten Friedrich den Weisen¹⁰. Von Anttdorf (Antdorf bei Weilheim in Oberbayern?) hat Urbanus nach diesem Brief eine „Schrift“ an den Kurfürsten zugleich mit einem Brief des Markgrafen übersandt. In ihnen hat er sein Kommen dem Kurfürsten gemeldet. Der Rat und Kammerherr des Kurfürsten Degenhard Pfeffinger († 1519) antwortete dem Urbanus freundlich und übermittelte ihm eine Erwiderung auf den Brief des Markgrafen. Was Inhalt der „Schrift“ und was Verhandlungsgegenstand zwischen dem Markgrafen und dem Kurfürsten war, wird in dem Brief nicht gesagt. Jedenfalls hofft Urbanus, bald vom Kaiser abgefertigt zu werden und dann zu Verhandlungen mit dem Kurfürsten bereit zu sein. Nach umfangreichen Ausführungen über politische Ereignisse und Nöte seines Herrn bittet Urbanus am Schluß seines Briefes den Kurfürsten, seinen Sohn an seinem Hof aufzunehmen, damit er dort zu seinen französischen, lateinischen und italienischen Sprachkenntnissen

5. WA 54, 181.

6. Lutherausgaben: Wittenberg I, 36a. Jena I, 109a; Altenburg I, 121ab.

7. Thür. Landeshauptarchiv Weimar, Reg. N. 5, fol. 1–9; Landesbibliothek Gotha, A. 336; gedruckt: W. E. Tenzel: Hist. Bericht vom Anfang u. ersten Fortgang der Reformation Lutheri ... Leipzig 1718. S. 167 ff.

8. WA 2,6 ff.

9. Erl. Lutherausg. op. lat. v. a. II, 365 ff. Zu Urbanus Auftreten in Augsburg siehe E. Stracke: Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator. Schriften d. Ver. f. Ref.Gesch. 44, 1, 1926. S. 55 ff.

10. Übersetzung Spalatins, s. Beilage I.

deutsche sich erwirbt. Eine Antwort auf diese Bitte möchte der Kurfürst durch Pfeffinger übermitteln.

Wir finden Urbanus im Jahre 1518 im Fuggerhaus zu Augsburg wohnen. Dort hatte auch der päpstliche Legat, Kardinal Cajetan, sein Quartier. Hier fand wohl vor dem 22. August, dem Abreisetermin des Kurfürsten, eine Zusammenkunft desselben mit Cajetan statt. Nach dem Brief des Urbanus vom 3. Juli 1520 ist auch Urbanus an den Verhandlungen beteiligt gewesen¹¹. Der Kurfürst hatte zu Urbanus offensichtlich Vertrauen. Er beauftragte ihn nicht nur, Reliquien für das Allerheiligenstift in Wittenberg zu besorgen, sondern er benutzte ihn auch als Mittelsmann in der Sache Luthers.

Luther, der am 7. Oktober 1518 zum Verhör durch Cajetan in Augsburg ankam, erhielt von Urbanus die Aufforderung zu einer Unterredung. Diese fand am 9. Oktober statt. Luther schildert sie in seinem Brief an Spalatin vom 10. Oktober¹². Er nennt Urbanus „homo“, der nach aller Meinung „subornatus“ = „heimlich zu einer bösen Tat angestiftet“ und von Cajetan instruiert sei. Mit vielen Worten und sehr heilsamen Ratschlägen, nach der Ansicht des Urbanus, habe er mit Luther in der Richtung verhandelt, daß dieser einfach dem Legaten zustimme, zur Kirche zurückkehre und das verkehrt Gesagte zurücknehme. Als Beispiel solle er sich den Abt Joachim von Fiore nehmen, welcher auch widerufen¹³ habe, um nicht Ketzer zu werden. Danach habe der „außerordentlich liebenswürdige Mensch“ Luther widerraten, sich vor Cajetan zu verantworten. „Willst du“, sagte er, „ein Ringelrennen veranstalten?“ „Kurz gesagt, er ist und bleibt ein Italiener!“ Luther fügt hinzu: „Wenn ich belehrt werden könnte, daß von mir etwas anderes gesagt worden sei, als die heilige römische Kirche lehrt, dann werde ich mir selbst Richter sein und widerrufen.“ Im übrigen habe sich Urbanus hartnäckiger auf Meinungen des Thomas von Aquino versteift, als es das Dekret und die Autorität der Kirche zu tragen vermochte. Luther sah in dieser Hartnäckigkeit eine Falle. Er gab ihm nicht nach, wenn nicht die Kirche ihr früheres Dekret zurücknehme. Offensichtlich gab Urbanus die Anschauungen des Thomas überspitzt wieder, wie sie in der Bulle Clemens VI. Unigenitus Dei filius 1343 c. 2 de poe. et. re. in Extrav. comm. V, 9 zum Ausdruck kommen. Erneut rief Urbanus: „Ei, ei, wollt ihr ein Ringelrennen machen?“ Darauf trug er nach Luthers Meinung noch unsinnigere Ansichten vor. Er sprach offen aus, daß man lügenerische Aussagen machen kann, wenn sie nur gutes Geld bringen und den Kasten (Ablasskasten) füllen. Er lehnte es ab, über die Macht des Papstes zu diskutieren. Man müsse sie so hoch erheben, daß sie durch einen

11. Tentzel, S. 167.

12. WBr. I, 200 f., 203.

13. Von einem Widerruf ist nichts bekannt.

Wink alles abschaffen könne, auch Glaubensdinge, hier vor allen Dingen. Noch einiges Derartiges bekam Luther zu hören. Schließlich berichtet Luther: „Aber ich entließ diesen Simon, der nicht sehr beschlagen war in der pelasgischen Kunst.“ Urbanus zog ab. Luther aber schwebte zwischen Furcht und Hoffnung. Nicht wenig habe dieser alberne Vermittler sein Vertrauen gestärkt.

Viel zurückhaltender ist Luthers Urteil über Urbanus in dem umfangreichen Bericht über die Augsburger Vorgänge, den er am 21. (?) November dem Kurfürsten gibt. Er schildert, wie alle, denen er brieflich anbefohlen war, ihm abgeraten haben, ohne Geleitsbrief zu Cajetan zu gehen. Er fügt dann hinzu, außer einem – eben unter denen, denen er anbefohlen war –, nämlich dem „magnifico Domino Urbano Oratore“, der wortreich ihn zum Gang zu Cajetan auch ohne Geleitbrief aufforderte. Luther fährt fort, daß er es für nötig hielt, „alle dem einen vorzuziehen, damit diese nicht, wenn ihm leichtfertigerweise etwas widerfahren würde, an den Kurfürsten schreiben würden, daß er sowohl deren Empfehlungen als auch ihre treuliche Mühe verachtet habe“. Denn es ist nicht dickköpfig, sondern natürliche Empfindung, daß viele Deutsche, die schon früher bekannt und durch Leben und Ansehen berühmt sind, von mir Deutschem einem Italiener vorgezogen werden. Denn die Nation selbst und die Mehrheit, so hoffe ich, werden mich in höchst gerechter Weise entschuldigen, damit jener erlauchte Herr Orator sich nicht beschweren könnte, er sei von mir verachtet worden.

In sachlicher Weise berichtet auch Spalatin über die Unterredung Luthers mit Urbanus. Der Bericht beruht wohl außer auf den schriftlichen Mitteilungen Luthers auf ergänzenden mündlichen. Er sei im folgenden wörtlich mitgeteilt:

„Nun hat indeß Herr Urbanus Orator Doctori Martino entboten, er soll in keinem Wege für dem Legaten erscheinen. Also ist Urbanus zu Doctor Martino kommen, hat mancherlei mit ihm geredt und Doctorem Martinum wollen überreden, sich allenthalben zu demütigen und sich des Legaten Ansuchens in keinem Wege zu weigern, sondern einen Widerspruch seiner Lehre, Predigten und Disputation zu tun.

Nun hat Doctor Martinus sich besorgt, daß Urbanus mehr auf des Legaten Seiten denn seiner sei. Derohalben hat er sich nicht anders lassen merken, denn daß er sich gehorsamlich und demütiglich wolle erzeigen und in alledem, das man ihn möge lehren, daß er geirrt habe, sich lassen wissen. Des ist der Urbanus froh worden und hat gesagt, er wollte vorhin zu dem Legaten gehen, er soll ihm folgen, denn alle Sachen würden schlecht sein, leichtlich hingelegt werden. Aber es ist Doctori Martino von verständigen treuen Freunden geraten worden, er soll in keinem Wege sich mit dem Legaten in Handlung begeben, er habe denn zuvor von Röm. Kay. Maj. und vom Rat zu Augsburg sein Geleit erlanget.

Denselben Rat hat Doctor Martinus gefolget. Also ist gedachter Urbanus zu Doctori Martino kommen, hat eine lange Rede mit ihm gehabt und ihm angezeigt, was er doch mache, die Sache würde gar keine Not haben. Er dürfte keines Geleits, der Legat wäre willig und geneigt, die Sache freundlich abzu-leiten, würde er Geleit nehmen, so machet er seine Sache desto ärger und der-gleichen. Aber Doctor Martinus ist auf seiner Meinung blieben und zu Urbano gesagt: Sein gnädigster Herr, der Kurfürst zu Sachsen etc., habe ihn an viel ehr-liche Leute verschrieben. Nun sei ihm aber von guten Freunden und der vielen geraten, ohne Geleit nichts fürzunehmen, derselben müsse er folgen. Denn er hätte zu besorgen, wo er ihnen nicht folgte und der andere Anschlag missriet, sie würden es dem Kurfürsten zu Sachsen, seinen gnädigsten Herrn, schreiben, daß er Doctor Martinus ihnen nicht hätte wollen folgen, darüber wäre ihm dies oder das Unglück widerfahren ...

Da Doctor Martinus in des Legaten Herberge kommen ist, hat der Legat nach dem Nuntio Apostolico geschickt, und da Doctor Martinus in des Legaten Kammer kommen ist, hat er den Legaten bei ihm Apostolicum Nuntium¹⁴ und Urbanum gefunden. Doctor Martinus ist für den Legaten niederfallen, wie ihn Urbanus unter weiset hatte ...“

Sowohl aus dem Bericht Luthers an den Kurfürsten wie aus der Darstellung Spalatins geht hervor, daß der Kurfürst die Verhandlungen des Urbanus mit Luther veranlaßt hat. Es ging ihm wohl darum, Luther für die Begegnung mit Cajetan so willig zu machen, daß diese reibungslos vor sich ging. Man darf nicht übersehen, daß der Kurfürst im Hinblick auf den Ablaß, der im Aller-heiligenstift zu Wittenberg gewährt wurde, kein Verständnis für die Ablaß-thesen Luthers hatte. Für den Kurfürsten war der Ablaß im Allerheiligenstift nicht nur eine finanzielle Frage, sondern eine erhebliche Angelegenheit seiner persönlichen Frömmigkeit. So ist es verständlich, daß er, nicht zuletzt im Hin-blick auf das Gedeihen der jungen Wittenberger Universität, eine Beilegung des Streites in Augsburg wünschte. Es entsprach der vorsichtigen diplomatischen Haltung des Kurfürsten, daß er sich des Urbanus als Vermittler bediente. Auch Cajetan hatte ein Interesse an dem reibungslosen Ablauf der Verhandlungen mit Luther. Wenn Luther in Urbanus einen Vertrauten Cajetans sieht, so ist diese Annahme verständlich, ohne unbedingt richtig zu sein. Sie ist wesentlich auf die Abneigung Luthers gegen die Italiener zurückzuführen. Luthers Ver-mutung entspricht insofern nicht den Tatsachen, als jener Satz in dem Bericht Spalatins: „Nun hat Doctor Martinus sich besorget, daß Urbanus mehr auf des

14. Marino Caracciola (Quellen u. Forsch. aus italien. Archiven, Bd. X., Rom 1907, S. 226 ff.).

Legaten Seite denn seiner sei“, sowie die ausführliche Darstellung Luthers über die Begegnung mit Urbanus zeigen, daß Luther informiert war, daß sie nach dem Willen des Kurfürsten stattfinden sollte. Zugleich will jener Satz Spalatins Luther dem Kurfürsten gegenüber entschuldigen, weil die Unterredung mit Urbanus und dann auch mit Cajetan ergebnislos verlaufen ist. Die Bedeutung des Urbanus wird weiter durch folgende Tatsachen deutlich: 1. Bei der ersten Vernehmung durch Cajetan war auch Urbanus anwesend. 2. Nach der zweiten Unterredung am 13. Oktober haben Cajetan, Staupitz und ein Magister des Augustinerordens (Link) viele Stunden beraten, die Angelegenheit Luthers zu beseitigen. Bei dieser Unterredung war auch Urbanus (praesente magnifico Domino Urbano Oratore Montisferrati) anwesend. Wenn Cajetan in seinem Bericht an den Kurfürsten Urbanus neben Staupitz und Link erwähnt, will er offensichtlich deutlich machen, daß auch der Vertraute des Kurfürsten an den Beratungen teilgenommen hat¹⁵.

Über die Vorgänge in Augsburg zeigen sich in den späteren Jahren Lücken in der Erinnerung Luthers. Dies trifft sowohl auf die Tischreden Nr. 3857 (1538), 5349 (1540) Aurifaber (1546), als auch auf Luthers Vorrede zu den lateinischen Schriften (1545)¹⁶ zu. Sie sind als Geschichtsquellen nur von sekundärem Wert. Bei den Tischreden kommt noch hinzu, daß die Frage nach der geschichtlichen Treue der Überlieferung gestellt werden muß. Gemeinsam ist allen diesen Berichten die Abneigung Luthers gegenüber den Italienern und daher auch gegenüber dem Bemühen des Urbanus. Eine bemerkenswerte Differenz zeigt die Tischrede 3857 gegenüber den oben aufgezählten drei Quellen. Die Fragen an Luther: „Meinst Du, daß die Fürsten bzw. der Kurfürst Friedrich Deinetwegen zu den Waffen greifen werden? Wo willst Du bleiben?“ sind hier nicht von Urbanus, sondern von Cajetan gestellt worden. Möglich ist, daß sowohl Urbanus als auch Cajetan so gefragt haben. Im Munde Cajetans in Anwesenheit des päpstlichen Nuntius und des Urbanus als Vermittler des sächsischen Kurfürsten kommt diesen Fragen erhebliches Gewicht zu; sie zeigen, daß sie kein Bluff waren, wie dies aus dem Munde des Urbanus angenommen werden könnte.

Während Urbanus in Augsburg war, starb sein Herr, der Markgraf von Montferrat, und hinterließ eine Witwe mit Kindern. Urbanus kehrte nach Casale zurück. Er empfing im Laufe des Jahres 1519 ein Schreiben des Kurfürsten, von dem wir nur aus der Antwort des Urbanus wissen. Urbanus ist dann längere Zeit

15. Erl. Ausg. op. v. a. II, 407.

16. Sollte der Satz: „longa est iniuria, longae ambages“ nicht eine Anspielung auf den Namen des Urbanus von Serralonga sein? Vgl. E. Stracke: Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator. Schriften d. Ver. f. Ref.Gesch. Nr. 140. 1926. S. 48, Anm. 1.

krank gewesen und hat erst nach seiner Genesung die verwitwete Markgräfin aufgesucht und ihr den in dem kurfürstlichen Brief enthaltenen Auftrag ausrichten können. In seinem Brief an den Kurfürsten übermittelt Urbanus den Dank der Markgräfin für das Beileid des Kurfürsten zum Tod des Markgrafen und bittet den Kurfürsten um Vermittlung bei dem Kaiser angesichts ihrer politischen Schwierigkeiten.

Urbanus gibt seiner Freude Ausdruck, daß eine Reliquienkapsel gut in die Hände des Kurfürsten gekommen ist. Er bietet ihm den Dienst seiner Herrin und seine eignen Dienste an. Infolge seiner Krankheit konnte er dem Kurfürsten keine Informationen zukommen lassen. Er tut dies in diesem Brief, indem er ihm Nachrichten über den römischen König und Kaiser übermittelt. Der Brief, welcher das Verhältnis des Urbanus zu dem Kurfürsten erneut deutlich macht, enthält keinen Hinweis auf den Prozeß Luthers (Brief vom 25. Januar 1520)¹⁷. Dieses Schweigen ist angesichts der Verhandlungen über die Kaiserwahl verständlich. Der Prozeß Luthers war durch dieses Ereignis in den Hintergrund getreten. Erst als die Vermittlung des Miltitz ergebnislos verlaufen war, lief der Prozeß wieder an. Die erste Nachricht davon gelangte durch den Luther freundlich gesinnten Propst Nikolaus Demut vom Kloster Neuwerk bei Halle an der Saale in Wittenberg ein. Demut teilte mit, daß Luther das strengste Urteil des Papstes zu erwarten habe¹⁸. Auch Urbanus gab in einem bisher nicht aufgefundenen Brief dem Kurfürsten bekannt, daß der Auditor des päpstlichen Gerichtshofes, Hieronymo Ghinucci, sehr unartige Erklärungen (inhumanissimas declarationes) gegen den Kurfürsten abgegeben habe, die ihn zu einem Feind des christlichen Namens stempeln sollten. Urbanus ist über diese Äußerungen empört und schreibt, daß zu keiner Zeit das erlauchteste Haus von Sachsen eine solche Anpöbelung (imputationes) erfahren habe¹⁹.

Diese Nachrichten erregten am kurfürstlichen Hof große Besorgnis, wie ein Brief Spalatins an den Kanzler Baier vom 22. April 1520²⁰ zeigt. In ihm bittet Spalatin Baier um Nachricht, was zu tun sei, wenn Luther allein oder mit ihm der Kurfürst, die Universität und das Kurfürstentum mit Exkommunikation und Interdikt bedroht sei. Daß eine solche Maßnahme durchaus im Bereich des Möglichen lag, hatte Leo X. in seiner Instruktion für Cajetan vom 23. August 1518²¹ vorgesehen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Luthers Brief an Leo X. Ende

17. Siehe Beilage II. 18. WBr. II, 83; CR I, 160, 163.

19. Brief des Urbanus vom 3. 7. 1520, Landesbibliothek Gotha, A. 336, ediert bei *Tentzel* II, S. 168 ff.; Übersetzung Spalatins, Landeshauptarchiv Weimar, Reg. N. 5, fol. 6/7.

20. *Th. Kolde*: Friedrich d. Weise und die Anfänge der Reformation. 1881. S. 41 f.

21. Erl. Ausg. op. v. a. II, 356 f.

Mai 1518²² diese scharfe Reaktion des Papstes hervorgerufen hat. Luther schreibt dort, sicherlich nicht nach dem Willen des Kurfürsten, daß sein Kurfürst, wenn er, Luther, der Häretiker und Apostat wäre, wie er von seinen Gegnern genannt werde, „diese Pest nicht an seiner Universität dulden würde, da er wohl der eifrigste Verehrer der katholischen und apostolischen Wahrheit ist; und auch für die wachsamen und streiftfertigen Mitglieder unserer Hochschule würde ich unannehmbar sein“. Im gleichen Sinn hatte der Rektor der Wittenberger Universität an Miltitz (25. September 1518) geschrieben²³.

Unterdessen hatte Eck, der nach seiner Leipziger Disputation mit Luther nach Rom gereist war, dort erreicht, daß die römische Kommission zur Fertigstellung der Bannandrohungs- und Verdammungsbulle gegen Luther zum drittenmal umgebildet wurde. Neben Cajetan und Accolti gehörte auch Eck der Kommission an. Seinem Einfluß ist es wohl zuzuschreiben, daß noch weitere Sätze Luthers zu den Verhandlungen herangezogen wurden.

Ehe jedoch der Entwurf der Bulle dem Papst vorgelegt wurde (2. Mai 1520), versuchte die Kurie durch diplomatische Verhandlungen die Sache Luthers zu erledigen. Auch hier ist Urbanus wieder als Vermittler tätig. Neben ihm sind es der Kardinal von S. Georgii und Bischof von Ostia, Rafael Riario, Protektor des Augustinerordens in Deutschland und Dekan des Hl. Kollegiums, Valentin von Teteleben, der Geschäftsträger des Kardinals Albrecht von Mainz in Rom, der schon damals zeitweilig auch Agent des sächsischen Kurfürsten war, und schließlich Leo X. selbst. Zur Verdeutlichung der Mitwirkung des Urbanus an dieser diplomatischen Aktion ist ein Eingehen auf die übrigen Dokumente derselben notwendig.

Riario, der in die Kardinalsverschwörung des Jahres 1517 verwickelt, in der Engelsburg gefangengehalten und schließlich von Leo X. begnadigt worden war, nahm von da an eine bescheidene Stellung an der Kurie ein und war von der Gunst des Papstes völlig abhängig. Seine Freundschaft mit Herzog Ernst von Sachsen, einst bei dessen Besuch in Rom geschlossen, ließ ihn geeignet erscheinen, bei dem Nachfolger des Herzogs, dem Kurfürsten Friedrich d. Weisen, Vermittler im Sinn der Kurie zu sein, um auf diesem Wege die Sache Luthers zu bereinigen. Es versteht sich, daß er ganz im Sinne des Papstes schrieb. Eine Reihe seiner Ausführungen stehen im Gleichklang mit denen des Papstes in seinem Brief vom 8. Juli 1520²⁴. Er schreibt als „guter Kardinal“ in der Sache

22. WBr. I, 529.

23. Erl. Ausg. op. v. a. II, 361 f.

24. Brief Riarios vom 5. 4. 1520. Landeshauptarchiv Weimar, Reg. N. pag. 41 A. No. 2. – P. Kalkoff in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, Jg. 25, S. 587–591, vgl. S. 128, Anm. 1; WBr. II, 136,1. – Brief Leos vom 8. 7. 1520, Erl. Ausg. op. v. a. V, 10–12.

Luthers, die zum gemeinen Nutzen wie auch zum Ruhm und immerwährenden Lob des Kurfürsten erwachsen könne. So stimmt er hohes Lob über die politischen und kirchlichen Verdienste des Kurfürsten an, wobei er besonders dessen rühmliches Verhalten zum Hl. Stuhl hervorhebt, um dann fortzufahren, wem so Ruhm und Lob zuteil wird, wer ein solcher Eiferer der christlichen Religion wie der Kurfürst ist, von dem kann man erwarten, daß er weiß, was Kultus, Frieden und Einheit der Kirche bedeutet. Unmittelbar nach diesen Worten kommt er auf die Angelegenheit Luthers zu sprechen. Ihm macht er zum Vorwurf, daß er den Papst und die gesamte Kurie angegriffen habe. Anfangs allerdings könnte er von einem guten Eifer erfüllt gewesen sein. Aber dann sei er fortschreitend so auf Abwege geraten, daß er schon lange vom Wege der Religion und der Wahrheit abgewichen ist und weiter abirrt. Er sieht für Luthers Vorgehen Streitsucht, wissenschaftlichen Ehrgeiz, Ruhmsucht und Lüsternheit als Motive. „Ich kenne den Menschen nicht, dennoch hört man, daß er mit Geist begabt, eine ausgezeichnete Gelehrsamkeit, große Geistesschärfe und ein mannigfaches Wissen in der Literatur aufzuweisen hat. Aber was für ein Unglück, was für ein Elend, was für ein Unheil, daß er mit so vielen Geistesgaben und so hervorragenden Talenten, mit denen ihn der große und allmächtige Gott zu seinem Vorteil, zur Bildung anderer und zum Heil ausgezeichnet hat, sich nicht schämt, diese Gaben nicht nur zu besudeln, sondern auch sich müht, sie zum gemeinsamen Verderben zu verwenden!“ Er macht dann Luther zum Vorwurf, daß er angesichts der äußeren Feinde der Kirche innerhalb der Kirche Brände anfacht und nährt. Der Kurfürst könne, wenn er wolle, Luther von seinem großen Irrtum zurückrufen und ihn ermahnen, von seinen Wahngebilden zu lassen. Auch die übrigen Fürsten solle er zur Hilfeleistung aufrufen. Er werde sich damit den Dank und das Wohlwollen des Papstes und der gesamten Kurie erwerben.

Ungeschminkt und den vollen Ernst der Lage schildert Valentin von Teteleben dem Kurfürsten in seiner Antwort (20. Mai 1520) auf dessen Brief vom 23. Februar 1520. Der Kurfürst hatte an ihn wegen der Besetzung der Präceptor Lichtenberg, der Pfründe des Kanzlers der Wittenberger Universität, geschrieben und ihn gebeten, die päpstliche Hilfe in dieser Angelegenheit zu gewinnen versuchen²⁵. Teteleben teilt nun mit, daß wegen der Sache Luthers sich in dieser und in anderen Angelegenheiten in Rom Schwierigkeiten ergeben hätten. Teteleben schreibt dann, daß es dem Papst, offensichtlich im Hinblick auf sein Verhältnis zu dem Kurfürsten, nicht leichtgefallen sei, sich mit der Angelegenheit Luthers zu beschäftigen. Obwohl Teteleben zugeben muß, daß er nicht weiß,

25. P. Kalkoff in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, Jg. 25, S. 591–593.

welche neuen Lehren (novitates) Luther gegen den Glauben und die römische Kirche aufgebracht habe, nennt er doch Luthers Verhalten Frechheit (licentia) und Unehrerbietigkeit (irreverentia), die, wie ein weitverbreitetes Gerücht in Rom behauptet, vom Kurfürsten begünstigt werden soll. Daher wird es ihm nicht leicht, mitzuteilen, wieviel Mühe die Sache Luthers dem Papst mache. Er schildert dann im einzelnen, welche Beanstandungen in Rom an dem Verhalten und der Lehre Luthers gemacht werden. Luther habe bei der Erörterung über die Würde und Güte des Papstes, über das Spenden des Ablasses, über den Bann und die Sakramente der Buße und Eucharistie nicht die nötige Ehrfurcht walten lassen und gewagt, sie in Richtung auf den Verdacht der Häresie in Zweifel zu ziehen. Teteleben hat mit Riario neulich über diese Fragen verhandelt. Dieser hat seine Gedanken in dem Brief vom 3. April, den Teteleben zugleich mit seinem Schreiben übersendet, dem Kurfürsten dargelegt.

Teteleben berichtet dann summarisch über die verschiedenen Sitzungen des päpstlichen Konsistoriums. Ihr Ergebnis ist schließlich die Feststellung, daß der Sache Luthers „nicht anders ohne Skandal und Gefahr für die Seelen begegnet und Tumulte deswegen nicht besser unterdrückt werden könnten“, als daß Luthers Irrtümer verdammt und verworfen werden. Teteleben nimmt diese Situation zum Anlaß, um ähnlich wie Riario den Kurfürsten zu „ermahnen“, er möchte nicht zulassen, daß durch Luther sein Haus entehrt werde. Im übrigen will Teteleben weder für noch gegen Luther Stellung nehmen, dessen Meinung kennenzulernen, er sich keine Mühe gegeben habe.

Am 15. Juni war in Rom die Bulle Exsurge Domine ausgefertigt, und am 17. Juli waren Aleander und Eck beauftragt worden, die Bulle in Deutschland zu publicieren. In der Zwischenzeit schrieb Urbanus am 3. Juli jenen Brief, auf den bereits hingewiesen wurde²⁶. Er meinte, daß die Angelegenheit Luthers noch manchen Staub aufwirbeln wird, da Luther in seiner Haltung gegenüber dem päpstlichen Stuhl beharre. Noch schlimmer sei es, daß Luther solches mit Gewährenlassen durch den Kurfürsten tue, nachdem dieser mehrmals zugestanden habe, daß er Luther aus seinem Fürstentum vertreiben wolle, wenn dieser in „seiner bösen Meinung“ beharre. Urbanus schreibt, daß er diese Absicht des Kurfürsten an zahlreiche Stellen weitergegeben habe. Ferner habe er von dem Beschluß des Konsistoriums, eine Bulle gegen Luther auszufertigen, gehört. Angesichts dieser Tatsache erinnert er ihn an ein Versprechen, das der Kurfürst in Augsburg Cajetan und ihm gegeben hat. Urbanus versucht den Kurfürsten bei der Ehre zu packen, wenn er schreibt, „Brüderchen“ Luther könne nicht Ursache

26. WBr. II, 134–136, 137 f. – Köstlin-Kawerau, Bd. I, S. 317 f. – H. Böhmer: Der junge Luther. S. 289 f.

einer so großen Unehre sein, daß der Kurfürst sein Versprechen nicht halte. Damit fördert er böse Werke, die aus dem Buch der Gerechten ausgetilgt werden sollen. Martinus aber solle nicht länger in seiner bösen Meinung verharren. Der Kurfürst solle also die Folgen recht bedenken und auf Luther so einwirken, daß dieser seinen großen Irrtum bereut und wieder ein getreuer Sohn des päpstlichen Stuhles sei. Wenn er ablehnt, soll ihn der Kurfürst ausweisen. Man solle ihn nicht nur vertreiben, sondern auch steinigen. Nur so werde überall bekannt, daß der Kurfürst solche Leute wie Luther nicht beschütze. Vor allem werde er dann seine Zusage in Augsburg bestätigen. „Dies würde ihm lieber sein, als wenn ihm 10000 Rheinische Gulden geschenkt werden.“

Die Briefe Riarios und Tetelebens, welche am 6. Juli 1520 in der Lochau eintrafen, ließ der Kurfürst Luther zur Äußerung vorlegen. Zur Beantwortung beider Briefe fertigte Spalatin, ohne die Antwort Luthers abzuwarten, am 11. Juli je einen Entwurf an. Für die Antwort an Riario wurde außerdem von einer anderen Hand eine deutsche Übersetzung des lateinischen Konzeptes Spalatins zum bequemeren Gebrauch für den Kurfürsten hergestellt²⁷.

Die Antwort an Teteleben erging am 1. August. Sie wurde wohl als dringend angesehen; denn Teteleben hatte im Gegensatz zu Riario mit dünnen Worten den Ernst der Lage für den Kurfürsten und Luther geschildert. Gegenüber dem Konzept ist sie stilistisch reicher ausgestaltet. Ausgehend von den Anklagen gegen Luther nimmt der Brief Stellung zu dem „Gerücht in der Öffentlichkeit“, daß der Kurfürst Luther Unterhalt gewähre, ihn begünstige und milde behandle. Der Kurfürst verwahrt sich dagegen, daß er auch nur den Versuch gemacht habe, mit seiner Autorität oder Patronat Luthers Lehre und Schriften zu schützen oder gar zu verteidigen. Er werde dies auch in der gegenwärtigen Situation nicht tun; denn er wolle kein positives oder negatives Urteil über das „sittliche und rechtliche“ Handeln Luthers fällen und über das, was fromm und christlich oder was nicht gut von ihm gelehrt werde. Er macht dann darauf aufmerksam, daß Luthers Lehre nach dem Urteil vieler Gelehrter für fromm und christlich gehalten werde. Eine Vorentscheidung über Luthers Lehre zu fällen, werde er unterlassen, da die Angelegenheit noch Gegenstand einer legitimen Untersuchung durch den päpstlichen Kommissar, dem Erzbischof von Trier, sein werde, der sich Luther unter bestimmten Voraussetzungen unterwerfen wolle. Der Brief weist dann darauf hin, daß, bevor der Prozeß gegen Luther begann, dieser bereit war, das Kurfürstentum und die Universität Wittenberg zu verlassen. Aber Miltitz habe inständig gebeten, dies zu vereiteln, da

27. Landeshauptarchiv Weimar. Reg. N. 11, fol. 3–10. – P. Kalkoff in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, Jg. 25, S. 594 ff. – Erl. Ausg. op. v. a. V, 7–10, II, 351 f.

er fürchtete, daß Luther an einem anderen Ort (Böhmen) noch viel freier und sicherer schreiben und handeln könne, als dies unter der kurfürstlichen und akademischen Autorität möglich sei. So könne den Kurfürsten niemand verdächtigen oder verleumden. Es ist daher auch nach seiner Meinung nicht anständig, daß die Lichtenburger Angelegenheit wegen der Sache Luthers beim päpstlichen Stuhl Schwierigkeiten habe. Im übrigen versichert er, daß ihm nicht Widerlicheres und Schmerzlicheres widerfahren könnte, als daß sich in seinem Herrschaftsbereich gefährliche Irrtümer ausbreiten. Darüber habe er ausführlich seinem Freund Riario geschrieben. Teteleben wolle er nun ganz offen sagen, aus zahlreichen Gesprächen habe er erkannt, daß Luther – und das sei auch dessen Meinung – nicht freiwillig, sondern widerwillig zu der gegensätzlichen Meinung über das Papsttum durch Eck und durch Schriften seiner Gegner gedrängt worden sei. Wenn sie Ruhe gehalten hätten, wäre auch auf seiner Seite Stillschweigen gewahrt worden. Schließlich folgt der Kurfürst der Aufforderung Luthers in seinem Brief an Spalatin vom 10. Juli, mit Drohungen zu antworten. Er tut dies in abgemilderter Form, indem er Luthers Drohung an den Papst und den Hinweis auf Böhmen wegläßt. Wenn etwa in Rom die Meinung vorhanden sei, daß in Deutschland nur Gelehrte, aber nicht das Volk sich mit Luthers Schriften beschäftigten, so macht der Brief darauf aufmerksam, daß es in Deutschland genug gelehrte Männer und auch Laien gebe, die sich mit dem Studium der Heiligen Schrift beschäftigen. Viele befürchten daher, wenn Luthers Erkenntnisse unbeachtet bleiben oder der kirchlichen Zensur zum Opfer fallen, würde sich nichts Gutes daraus ergeben. Luthers Lehre habe in den Herzen vieler Deutscher Wurzel geschlagen. Es sind Unruhen zu befürchten, wenn man Luther nicht durch klare Zeugnisse der Heiligen Schrift widerlege und etwa versuche, durch den „Terror“ kirchlicher Macht ihn zu unterdrücken²⁸. In dem Entwurf Spalatins war der letzte Satz schärfer formuliert. Es heißt dort, daß es Pflicht eines christlichen Fürsten sei, Vorsorge gegen überstürzte Entscheidungen zu treffen, damit nicht ein heilloser Tumult entstehe. Gerade dies würde den ungelehrten, ängstlichen Romanisten heftig an die Nieren gehen.

Die Antwort an Riario ist wohl erst am 5. August in stark veränderter Form gegenüber dem Konzept Spalatins abgegangen²⁹. Hier antwortet der Kurfürst wesentlich konzilianter als Teteleben. Er bedankt sich für das ehrende Gedächtnis seines Vaters sowie für das Wohlwollen ihm gegenüber, das Riario in seinem Brief zum Ausdruck gebracht hatte. Dann beglückwünscht er den Kardinal zu seiner Rehabilitation. Lakonisch fährt er fort: „Nun aber, was Euer Liebden

28. Das Datum Erl. Ausg. op. v. a. 1. 4. 1520 ist falsch. Es muß 1. 8. 1520 lauten.

29. Erl. Ausg. op. v. a. II, 351 f., hat das falsche Datum vom 5. 8. 1518. Es muß wohl 5. 8. 1520 heißen.

über Doktor Martin Luther schreibt, habe ich zur Kenntnis genommen.“ Er versichert in fast beschwörenden Worten (stärker als im Entwurf Spalatins) seinen Gehorsam gegenüber der römischen Kirche. Niemals habe er sich angemaßt (Entwurf: versucht), die Schriften Luthers in Schutz zu nehmen. Dies habe er bereits Cajetan und Miltitz mündlich und schriftlich zur Kenntnis gegeben. Im übrigen habe sich Luther, wie er gehört habe, immer erboten und sei auch gehorsam bereit (fehlt im Entwurf), vor unparteiischen und taktvollen Richtern mit öffentlichem Geleit (Entwurf: und sicherm Ort) seine Lehre (Entwurf: eruditionem suasque lucubrationes) zu verteidigen. Wenn dazu sein Freund, der Erzbischof von Trier, ausersehen sei, könne niemand ihm dies als Verbrechen zuschreiben. Es schmerzt ihn sehr, daß in seinem Alter Irrtümer im heiligen katholischen Glauben entstanden sind. Der Vorwurf, daß sie von ihm gefördert werden, sei ihm besonders beschwerlich. Gott möge ihn gnädig davor bewahren, mit solcher Gottlosigkeit befleckt zu werden. Der Kardinal möge diesen Brief nicht ungnädig aufnehmen.

Inzwischen waren ein bzw. zwei Breven des Papstes an den Kurfürsten unterwegs. Jeder der beiden päpstlichen Legaten, Aleander und Eck, welche in Deutschland die Bulle *Exsurge Domine* publizieren sollten, trugen ein Schreiben vom 8. Juli 1520 an Friedrich den Weisen in ihrem Gepäck. Das Schreiben, welches Eck am 6. Oktober 1520 dem Herzog Johann von Sachsen übersandte³⁰, wendet sich in scharfer Form gegen Luther, bleibt aber dem Kurfürsten gegenüber konziliant, wenn es auch den versteckten Vorwurf enthält, daß der Kurfürst Luther schütze. Viel schärfer dagegen ist das zweite Schreiben, welches sich in den *Acta Wormaciensia* fol. 64³¹, die Aleander angelegt hat, befindet. Balan, der es veröffentlicht hat, hält das erste Schreiben für eine Fälschung der Lutheraner. Seine polemische Beweisführung, die von dem falsch datierten Brief des Kurfürsten an Teteleben ausgeht, macht deutlich, daß, wenn beide Briefe echt wären, Papst Leo sich gegenüber dem Kurfürsten doppelzünftig verhalten hätte. Tatsächlich bestehen, abgesehen von einer Reihe Übereinstimmungen zwischen beiden Briefen in der Beurteilung Luthers und in dem Urteil über das Verhalten des Kurfürsten zu Luther, erhebliche Unterschiede³². Die Übereinstimmungen zeigen aber, daß beide Briefe in Rom ausgefertigt sind, wobei der eine mehr durch Eck, der andere durch Aleander inspiriert worden ist. Je nach der Lage, welche die Legaten in Deutschland antrafen, war es ihnen wohl überlassen, einen der beiden Briefe dem Kurfürsten zu übersenden. Offensichtlich hat es

30. *Walch* XVI, 1878 f.; Erl. Ausg. op. v. a. V, 10–12. – *Kalkoff* in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, Jg. 25, S. 96, Anm. 1.

31. *P. Balan*: *Monumenta Reformationis Lutheranae*. Regensburg 1884. S. 1–3.

32. *Balan*: V–X.

Aleander angesichts der Stimmung, die er in Deutschland gegen die Bulle vorfand, vorgezogen, sein Breve nicht zu übergeben. So ist es in der Aktensammlung Aleanders geblieben. Anscheinend hat zwischen beiden Legaten darüber, welches Schreiben an den Adressaten gelangen sollte, ein Gedankenaustausch stattgefunden.

Die wesentlichen Ausführungen beider Briefe sollen hier vermerkt werden. Im ersten Brief lobt der Papst die gute christliche Gesinnung und die Klugheit des Kurfürsten, weil er Luther weder Hilfe noch Gunst angedeihen lasse. Als Klugheit sieht er es an, daß der Kurfürst erkenne, Luther sei nicht von Christus, sondern vom Satan geschickt worden. Er nennt Luther einen rasenden Menschen, der seinem Ordensgelübde untreu geworden sei und an Stelle der Demut sich dem Ehrgeiz ergeben habe. Dieser sei auch der Grund der Häresien der Wiklifiten, der Hussiten und Böhmen gewesen. Er macht Luther zum weiteren Vorwurf, daß er nach Volksgunst hasche, daß er durch seine Schriftauslegung bei einfachen Gemütern Ansätze zur Sünde hervorrufe, daß er Beichte und Reue des Herzens durch profane Töne zerstöre, die Türken begünstige, die Strafen gegen Häretiker beklage und alles Hohe mit dem Niedrigsten vermische. Besonders ist der Papst darüber erregt, daß Luther sich und seine Meinung über alle anderen kirchlichen Autoritäten setze. Kein Häretiker habe bisher dies gewagt. Demgegenüber stellt der Brief befriedigt fest, daß der Kurfürst die Gemeinschaft dieses „verpesteten und vergifteten“ Menschen verschmäht und sich dessen Irrtümern widersetzt. Der Papst erklärt dann, daß er mit Luther keine Geduld mehr haben könne, weil dieser eine Gefahr für die Christenheit geworden sei. Er berichtet dann über das Zustandekommen der Bulle gegen Luther. Aus ihr könne der Kurfürst die Irrtümer Luthers erkennen. Gleichwohl solle er die Versuche, Luther zur Umkehr zu mahnen, fortsetzen. Wenn Luther in seinem Wahn beharre, werde er nach Ablauf der Frist zum Häretiker erklärt werden. Um so dringender sei, daß der Kurfürst auf Luther einwirke. Der Brief schließt mit der Hoffnung, daß der Kurfürst in der Sache Luthers jeden Makel gegenüber seiner Familie und der deutschen Nation abzuwehren wisse.

Auch der zweite Brief wendet sich mit aller Schärfe gegen Luther, der es verdiene, aus der Kirche ausgestoßen zu werden. Der Papst kann Luther nicht mehr „unsern Sohn“ nennen, weil er zu dem Wahnsinn sich habe hinreißen lassen, die Grundlagen des rechten Glaubens zu zerstören, die guten Sitten und Gesinnungen zu verderben und alle Ordnung der Christenheit umzustürzen. Er macht dann auf die Behauptung aufmerksam, die in Rom umgehe, der Kurfürst schütze Luther, und dieser verlasse sich auf die kurfürstliche Schutzherrschaft. Demgegenüber erinnert der Papst an die Treue des Kurfürsten zum Heiligen Stuhl und an seine Kämpfe gegen Häretiker und Böhmen. Vor allem weist er,

wie auch Urbanus, auf sein Versprechen hin, das der Kurfürst in Augsburg Cajetan gegeben habe, so lange Luther zu ertragen, wie lange ihn der Heilige Stuhl nicht fallenlasse. Wenn dies der Fall sei, wolle er, so habe er versprochen, Luther seine Gunst entziehen. Der Kurfürst sei Zeuge gewesen, wie lange ihn der Papst ertragen habe. Nun aber habe eine Versammlung gelehrter Männer nach sorgfältiger Verhandlung die Bulle gegen Luther angefertigt. Ein Exemplar werde dem Kurfürsten zugehen. Nach ähnlichen Ausführungen über die Irrtümer Luthers, wie sie sich im ersten Brief finden, wird der Kurfürst aufgefordert, sein in Augsburg gegebenes Versprechen einzulösen und damit den Gerüchten, Luther zu schützen, die Grundlage zu entziehen.

Während die Bulle in Deutschland teils publiziert, teils deren Publikation verweigert wurde, was auch in Kursachsen geschah, schrieb Urbanus erneut am 14. November an Friedrich den Weisen³³. Er wies in dem Brief darauf hin, daß einige Schriften Luthers in Rom angekommen seien, die sich direkt gegen den Papst und das Kardinalskollegium wenden. Es kann sich bei diesen Schriften wohl um folgende beiden gehandelt haben: „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“ und „An den christlichen Adel“. Angesichts der durch diese Schriften geschaffenen Lage sieht sich Urbanus veranlaßt, an den Kurfürsten zu schreiben. Er solle es sich reiflich überlegen, was mit Luther zu geschehen habe, damit nichts Schlimmeres für den Kurfürsten und sein Haus daraus erfolge. Urbanus teilt wieder mit, daß er dem Johannes von Gonzaga, der im Auftrag des Fürsten Friedrich von Mantua³⁴ zugleich mit dem Grafen Wilhelm Malaspina am Hof von Monteferrat weilte, verschiedene Lutherschriften vorgelegt und ihn über den Prozeß Luthers informiert habe. Urbanus nimmt an, daß dieser an den Kurfürsten schreiben werde, er solle sich von Luther distanzieren. Auch Urbanus bittet den Kurfürsten, sorgsam zu überlegen, welche Folgerungen der Papst ziehen werde, wenn der Kurfürst Luther weiter Schutz angedeihen lasse. Im übrigen bietet er sich zu weiteren Diensten an. Mit diesem Brief schließt der Briefwechsel mit dem Kurfürsten, soweit dieser im Weimarer Archiv vorhanden ist.

Die Person des Urbanus, sein und der übrige hier behandelte Briefwechsel geben einen wichtigen Einblick in den Prozeß Luthers. Besonders werden die vereinten Versuche deutlich, den Kurfürst zu veranlassen, Luther preiszugeben. Wenn in diesen Briefen immer wieder das Lob des Kurfürsten über seine dem Papsttum und der Kirche ergebene Haltung angestimmt wird, und von Leo und Urbanus der Kurfürst auf sein Versprechen in Augsburg hingewiesen wird, so ist

33. Siehe Beilage III.

34. Facsimile des Briefes vom 27. 2. 1518 in *I. Höß*: Georg Spalatin. 1956. S. 113.

dies nicht nur ein Vorwurf gegenüber seiner Haltung im Prozeß Luthers, sondern eine versteckte Drohung. Das Signal zu dieser diplomatischen Wendung hat Leo in seinem Schreiben an den Kurfürsten vom 23. 8. 1518³⁵ gegeben. Dort sagt er unter anderem, daß Luther seinem Ordensgelübde ungehorsam sich in der Kirche großtue und keiner Autorität und Mahnung zugänglich sei *tamquam tuae nobilitatis praesidio munitus*. Er fügt aber sofort hinzu, daß er dies als falsch erkannt habe. Immerhin meinte er, dem Kurfürsten schreiben zu müssen, damit sein guter Name, seine Würde und der Glanz seines Geschlechtes von dieser Schurkerei unversehrt erhalten bleiben möge. Diese Drohungen haben zeitweise ein Schwanken in der Haltung des Kurfürsten gegenüber der Person Luthers hervorgerufen. Der Kurie war es deutlich, daß Luther, wenn auch nicht offen, so doch mit diplomatischen Kniffen durch den Kurfürsten gehalten wurde. Den wesentlichen Grund dieser Haltung brachte der Kurfürst in seinem Schreiben an Cajetan am 8. 12. 1518³⁶ zum Ausdruck. Er schreibt dort: „Denn er (Luther) würde zum Nachteil unserer Universität vertrieben, welche bekanntlich bis zur Stunde eine christliche ist und viele gute Gelehrte und Studenten hat.“ Gerade damals erlebte die junge Universität durch die Tätigkeit Luthers und Melancthons einen erheblichen Zustrom von Studenten. Der Kurfürst wollte sie durch ein rigoroses Vorgehen gegen Luther nicht gefährden. Dieser Einstellung des Kurfürsten trägt, wie wir sahen, die wissenschaftliche Anerkennung Luthers durch Riario Rechnung. Nur sucht er diese Haltung des Kurfürsten im Sinne der Kurie nutzbar zu machen, wenn er schreibt, daß es der Kirche, dem Kurfürsten und der Universität am besten dienen würde, wenn der Kurfürst durch Ermahnungen Luther wieder auf den rechten Weg zurückbringen würde. Gegenüber diesen diplomatischen Aktionen zog sich der Kurfürst auf das Argument zurück, daß die Untersuchung durch den Erzbischof von Trier abzuwarten sei. Schwierig wurde dann seine Stellung, als die Bulle Luther verdammt und damit der Fall eingetreten war, daß der Kurfürst gemäß seinem Versprechen in Augsburg Luther hätte des Landes verweisen oder den kirchlichen Instanzen ausliefern müssen. Ein letzter Rettungsversuch war schließlich, daß es dem Kurfürsten trotz der Bulle gelang, Luther vor den Wormser Reichstag zu bringen und ihn damit vorübergehend den staatlichen und kirchlichen Maßnahmen auf der Wartburg zu entziehen.

Urbanus von Serralonga ist sicherlich im Prozeß Luthers eine Randfigur. Daß er nicht jene alberne Person war, zu der ihn Luther und die Lutherbiographen gemacht haben, das zu zeigen, erfordert die historische Forschung.

35. Erl. Ausg. op. v. a. II, 353.

36. Erl. Ausg. op. v. a. II, 410.

Urbanus von Serra Longa an Kurfürst Friedrich den Weisen am 6. August 1517.

Thüringisches Landeshauptarchiv Weimar, Reg. N. 5, fol. 1–4. Übersetzung Spalatins (gekürzt).

Einhalt des vrbanus de Longa Serra schreibens.

Durchlauchtigster hochgeborner furst. Gnedigster Herr.

Mit aller pflichtiger vnd demutiger vntertenidkeit hab ich von E.C.G. getrewisten Camerhern Pfeffinger ir gantz gnedige schriffťt entfangen, worin E.C.G. mir auf mein schriffťt zw antorff aussgangen getan hat. Daneben auch antwort auf meynes Gnedigen Herren schreiben mit gebuerender verantwortung vnd hochter frolickeit. So hab ich E.C.G. schreiben mit grosser freyd verlesen vnd bedandk mich derhalben gegen E.C.G. von wegen E.C.G. so grosse gnaden, gute vnd gutheit gegen mir mit einiger dancksagung, das sie mir Iren gantz getrewen diener so gnediglich gerueth hat zuschreiben. Mer kan ich nicht geben nach E.C.G. vberreichen, dann das Jhenig so ich langer zeit getan. Ich bin der hoffnung in kurtz von key.majestät abfertigung zuerlangen, in etlichen meynes fursten geschefften. vnd bin willens folgen mich zu seynem E.G. wendendt zufugen, vnd in die sachen mir E.C.G. durch Ir schriffťt befelen antzeigung zu thun. Ich will auch meynes vermugens darob seyn, das E.C.G. sovil muglich erfult vnd voltzogen werd vnd in keyn weg ablassen.

Meyn furst gehabt sich zusampt seyner elichen gemahlin vnd seynem kyn- dern, wie ich aus den schriffťten vernemen fast wol. Doch haben sie etliche anfechtung, dan die sweitzer setzen sich auf anregen des hertzen zue Sophoy¹ wider sie. Key. Maj. hat geschrieben, sich ires vornemens zuenthalten vnd hat auch seyn eygene botschafft geschickt.

...

Durchlauchtigster furst, ich hab eyn son, den wolt ich aus vil vrsachen gern in Teuetschen Landen haben vnd bewer. das er eyn zeitlang die sprach lerneth vnd an eynem erlichen hof were. weyl ich dan keyn bessern vnd mir gefelligem weiss, dan E.C.G., demnach bitt ich dieselben E.C.G. aufs vntertenigst, sie wollen berurten meyn zw Iren diener vnd knecht aufnehmen. Er kan die frantzosisch, lateynisch vnd welsch sprach. vnd so mir E.C.G. disse gnad gewerth zwbe- weisen will, inen E.C.G. mit beradten E.C.G. Camerer dem Pfeffinger schicken ...

Dath. zw. augspurg am 6.tag augusti anno dm. 1517.

E.C.G. gantz gemeiner diener vrbanus von Serra longa

1. Sabaudia.

Urbanus von Serra Longa an Kurfürst Friedrich den Weisen am 25. Januar 1520

Thüringisches Landeshauptarchiv Weimar, Reg. N. 5, fol. 5.

Serenissime princeps ac illustrissime Domine, Domine metuendissime cum omni debita vmilimaque commendatione. Sunt multos menses, quod accepi litteras serenitatis vestrae per manus dominorum focharorum¹. et tunc temporis erant in domo propria cum maxima indispositione et non sunt XV dies, quod reversus fui ad illustrissimam principissimam meam dominam marchonissam montiferrati, quae eiusdem significavi, quantum serenitas vestra mihi scripserat. et certe fuit valde iocunda intellexisse optima valitudine praesente serenitate vestra, et quod habuit memoriam sui ac filiorum suarum redendo mortalissimas gratias de tanta sua humanitate ac oblationibus, quae bonae gratiae serenitatis vestrae vna cum filio suo bonifacio ac eius statu continue se commendat, eandem suplicando, quod in omni tempore et praecipue quando erit cum serenissimo Romanorum Rege eam habere. velit in bona quam speciali commendatione ex illustrissima D. sua certificavi, quod serenitas vestra ullo modo unique deficit.

multum gaudeo, quod parva capsula reliquarum bene et juste pervenerunt ad proprias manus serenitatis, vestrae, et si aliud fieri potest, per praefatas dominas meas certe serenitas vestra domestice potest imperare, quod dignabiliter exsolita sua clementia dare veniam fidelissimo servullo suo vrbano sive potuit, ut debebat eam hobedire, servire et gratificare, quia certe infirmitas mea fuit valde periculosa, quod ex ista causa non potui serenitas vestras de occurrentiis et novitatibus certificare. tum percepi, quod apud eam erant quas plures oratores diversorum principum et nisi dubito, quae per optime satisfecerunt. In istis partibus nil novi habetur nisi quam classis serenissimi Romanorum regis, quae et potentissima et circa Cicilia et alias insulas et in ienua² dubitabatur. qua de causa interim armigeri et stipendiarii franciae accesserunt dubita demutatione status. excellentissimus Rex inpraesentiarum est in patria, ubi antiquitus genitor suus residenciam faciebat. Illustrissimus dominus marchio mantuanus misit tubicinas. et huius ad invitandum genuosos³ milites et nobiles pro astiludiis⁴ agendis. Serenissime mi domine et benefactor perpetuo humile supplicio serenitates vestras, quod dignetur mihi servullo et mancipio suo fidelissimo imperare, qua cum persona et bonis suis continue erit paratissimus hobedire, cui bonae gratiae continue humilime me commedo. Casali 25. Jan. 1520

1. Fugger.

2. Genua.

3. genuesische.

4. hastiludiis.

Humillimus servulus vrbanus de sera longa.

E. serenitati vestrae

Serenissimo principi ac illustrissimo Domino, Domino metuendissimo, domino fredericho Saxoniae duci sacri Romani imperii archimarchalco et principi electori potentissimo.

Urbanus de Serra Longa 1520

BEILAGE III

Urbanus von Serra Longa an Kurfürst Friedrich den Weisen
am 14. November 1520.

Thüringisches Landeshauptarchiv Weimar, Reg. N. 5, fol. 9.

Serenissime principe ac Illustrissime domine, domine metuendissime, diebus elapsis satis scripsi serenitati vestrae. postea percipi, quod in urbe aplicuerunt aliquae litterae doctoris martini Lutheri, quae imprimi fecit et de directo sunt contra pontificem et totum collegium Romanorum dominorum Cardinalium, ex qua causa multa oriri possent, unde iterum replicare decrevi tantaque verus et fidelissimus servullus serenitati vestrae, quod bene et mature cogitandum et considrandum est, ne peiora subcedatur pro conservatione honoris et dignitatis suae ac totius domus principum saxoniae. Invenitur ad visitandum illos meos illustrissimos principes illuster dominus Johannes de gonzaga et comes gulielmus malaspina nomine illustrissimi principis domini Friderici marchionis mantuae, et comperto domino Johanni habui varios sermones et praecipuo de negotio dicti doctoris martini. et non dubito, quod ipse scribit serenitati vestrae defuisse. qua de causa iterum atque iterum humillime supplico, quod omnibus bene considerate ad vertendum est omnia, quae possunt oriri occasione protectionis captae dicti Lutheri contra pontificem et sedem apostolicam, etsi nimis praesumo, simillima scriberem. serenitas vestra dabit veniam. Illustrissima Domina mea, Domina marchionisa montisferrati cum illustrissimis filiis suis contrariae bonae gratiae serenitati vestrae decentissime se commendat. Rogavero, quod Celsitudinem ac alios principes, ubi datur coactio, velit habitudinem eam cum toto domino suo in sua speciali protectione, sicuti optime habuit firmam et in dubitatione spem. ergo autem, si in aliqua Re possum servire serenitati vestrae, supplico humillime. dignetur fidelissimo servullo imperare, cui bonae gratiae continue me commedatur, facio.

ex Casali 14. novembris 1520

E. vestrae serenitati humillimus expeditus servullus vrbanus de serralonga
Serenissimo et excellentissimo Domino. domino singulissimo frederico.

Urbanus of Serralonga, with whom Luther had a hearing at Augsburg in 1518, is pictured as foolish person in biographies of the Reformer. This characterization rests on Luther's letter to Spalatin of October 10, 1518, in which he gives an account of his conversation with Urbanus on October 9. Luther referred to the conversation again in three Table Talks as well as in his introduction to the first volume of the complete edition of his Latin works (1545). These statements indicate a few gaps in Luther's memory and in general are to be evaluated as sources of only secondary value. For example, in Table Talk 3857, in contrast to the other two quotations in the same source, Luther places the decisive question of this conversation into the mouth of Cajetan. Furthermore, Luther's report to Elector Frederick the Wise of November 21 (?), 1518, shows that he had before him in the person of Urbanus, Orator of the Marquis of Montferrat, the mediator desired by the Elector. The Elector had discussed Luther's case with Urbanus and Cajetan in Augsburg and had agreed to exile Luther from his electorate if the latter would be declared a heretic in an ecclesiastical process.

After the failure of Miltitz' mission in 1519 and after the resumption of Luther's process in Rome, Urbanus again appeared as mediator. This is shown in three of his letters to the Elector, written in the year 1520 and now in the Thüringisches Landes-hauptarchiv at Weimar and in the Landesbibliothek Gotha. Moreover a letter (Weimar) and a *Creditio* (Gotha), dated 1517, clearly indicate the beginning of the negotiations between the Marquis and the Elector through Urbanus.

The letters of the year 1520 must be viewed in the light of the diplomacy of the Curia with respect to the Elector. Involved were, in addition to Urbanus, Pope Leo X, Cardinal Riario, and Valentin von Teteleben, the agent of Cardinal Albert. They all attempted to induce the Elector with acts of kindness as well as threats to give Luther over to them. After the bull threatening excommunication and the bull of excommunication had been brought to Germany for publication by Eck and Aleander, pressure was exerted upon the Elector by Leo and Urbanus to induce him to carry out the promise he had made at Augsburg. The Elector no longer could sidestep the issue, as he had done with Riario and Teteleben, by calling attention to the fact that the Archbishop of Trier had not held the hearing. He could get out of this embarrassing position only by ignoring the papal bulls and obtaining a hearing for Luther at the Diet of Worms (1521). After the imperial outlawry had been added to the excommunication, the only recourse for the Elector was to have Luther disappear for a while at the Wartburg.

Melanchthon's Sources for a Life of Agricola¹: The Heidelberg Memories and the Writings

by Quirinus Breen

Melanchthon appears to be the first sixteenth century scholar of great note sufficiently to care about a life of Agricola to produce writings on it, for which he got and/or used new sources in addition to the standard ones. He wrote two biographical pieces: the Letter to Alard (March 28, 1539)² and the Wittenberg Oration (July, 1539).³ The sources are four: I. Melanchthon's recollections of

1. The best biography of Agricola is still by H. E. J. M. van der Velden, *Rudolphus Agricola (Roelof Huusman): een Nederlandsch humanist der vijftiende eeuw* (Leiden 1911). My dependence on it exceeds my acknowledgments. For the setting at Heidelberg in its golden age under Prince Philip (Ingenuus) of the Palatine, during which Agricola was there, Gerhard Ritter: *Die Heidelberger Universität. Erster Band: Das Mittelalter (1386-1508)*, Heidelberg 1936, gives an excellent brief introduction.

2. Alard of Amsterdam (1491-1544) is par excellence the editor of Agricola. In 1539 he published the still most important collection of his works in two volumes: I. *Rodolphi Agricolae Phrisii De Inventione dialectica ... Coloniae 1539*; II. *Rhodolphi Agricolae Phrisii Lucubrationes ... Epistola Ioannis Phrisemii. Erudita cum primis Philippi Melanchthonis epistola, mores, eruditionem, vitamque Rodolphi compendio perstringens ... Coloniae* [no date, but certainly 1539].

All of Vol. I and much of Vol. II is furnished by Alard with commentary on Agricola's text.

Melanchthon's Letter to Alard is in *Lucubrationes*, fo. 3r-4r; also printed in *Corpus Reformatorum* (Melanthonis Opera), III, 673-676.

As an erudite humanist Alard had a fellowship of learning with other humanist scholars, among whom Melanchthon was not the least; references to the latter in his commentaries on Agricola (e.g., *De Inv. Dial.*, pp. 13, 30, 31) reflect this. On the other hand, Alard was a Roman Catholic priest, a vehement anti-Protestant polemicist of the era described by P. Polman, O.F.M.: "Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation," *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung* (Münster in Westfalen 1931); Alard was rather like Bishop John Fisher, described on pp. 30-32. Melanchthon implies that Alard had requested him for something on Agricola, to which Alard gets this handsome response. It shows how much humanistic studies could be a common ground for cooperation between Roman Catholic and Protestant scholars even in 1539. The best available works on Alard are: J. F. M. Sterck: *Onder Amsterdamsche Humanisten* (Amsterdam 1934); B. de Graaf: *Alardus Amstelredamus (1491-1544)* (Amsterdam 1958), which has the best list of Alard's publications, pp. 48-59.

3. "De vita Rodolphi Agricolae Phrisii," written by Melanchthon, was delivered by another (which was not uncommon), in this case by John Sachs of Holstein, at the University of Wittenberg, on the occasion of conferring the master's degree on certain youths (July 1539). It is printed in *Corp. Ref.* XI, 438-445.

what was remembered of Agricola by those who knew him at Heidelberg (senes Heidelbergenses); II. The writings of Agricola;⁴ III. Goswin van Halen's

4. Along with the Heidelberg memories Melanchthon names the writings of Agricola as source material (See below note 20). He mentions only the *De inventione dialectica*; he used one of the several printings of the text first published in 1515 (*Rodolphi Agricola Phrisii Dialectica*, Louvain, Theodore Martin), the manuscript of which Alard had brought to light. But Melanchthon does not mention it *qua* source for biography. What he means by writings undoubtedly pertains to the minor works: letters, orations, poems, and the like: all that which was to be published by Alard in the *Lucubrationes* (1539), which contained a number of things never before printed. Whether Melanchthon saw the manuscripts of the *Lucubrationes* before he wrote the letter to Alard and the Wittenberg Oration is of little moment here, for the letters, orations, etc., which had been published by others contained a good deal of lively biographical material. Here is a list of published *Agricolana* available to Melanchthon:

Jacobus Faber (1473–1517?) published a letter of Agricola ("Non facile dixerim") in 1503. A pupil of Hegius (d. 1498) and a master at Deventer, he honored Hegius by editing in two parts some works of his master: *Alexandri Hegii ... Daventriensis ... Carmina ... cum ceteris eius opusculis. ... Impressum Daventrie per me Richardum paffraet ... MCCCCC, III*. For prefatory letter to Erasmus, see P. S. Allen: *Opus Epist. D. Erasmi*, Ep. 171, Vol. I, pp. 384–388. Full description of this publication by Faber is in K. Kraft and W. Crecelius: *Beiträge zur Geschichte des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen*. Zweites Heft (Elberfeld 1875), pp. 1–14. The letter of Agricola to Hegius is in Part 2, fo. D 4b–D 5b (also in Gilles's *Opuscula R. Agricolae*, 1511, pp. 51–53 [see below], and Alard's *Lucubrationes R. Agricolae*, 1539, pp. 185–186). Melanchthon could, therefore, have known the letter from two sources (Faber and Gilles) before 1539. He could also have known Hegius's letter to Agricola (Kraft and Crecelius, *op. cit.*, pp. 5–7) which is of biographical interest. Hegius's letter requests Agricola to dedicate to him his translation of Lucian's "de sutore et gallo," to make their friendship better known; next, "you have translated Socrates's On the Instruction of Princes [ad Dæmonicum]; should I have this I would expound it to my classes, for I do not doubt but some in them will go forth as leaders and rudders of the commonwealth." He goes on, "I have read the book of [Lorenzo] Valla, *On the True Good*, in which Vegius defends pleasure (voluptas), Cato a good name (honestas). Vegius has made me an Epicurean!" He goes on justifying this for half a page, ending thus: "And this too I wish you would discuss: why one and the same argument presented equally effectively will persuade one and not another, since, to use your own finest words, arguments follow necessity of action, and reason [follows] choice (delectum)." "I also want to know whether your Heidelbergers are deserting their Marsilius [von Inghen] (C. von Prantl, *Geschichte der Logik*, IV, pp. 94–103) and teaching 'universalia ante rem, in re, and post rem' and 'individuationis principia,' or are they still taking his part?" "Give my best greetings to your, nay, our Pliny [Dietrich von Pleningen], for it is not possible for one not to be dear to me who is most dear to you. Being a private individual, I do not dare to greet the Bishop of Worms [Dalberg], a man of such high rank. Yet I wish and always will wish him good health, which is as far as my station permits." And finally, "if you are defrauding your genius there [in Heidelberg], I confess I cannot

Letter to Melanchthon;⁵ IV. Gerard Geldenhower's Life of Rudolph Agricola.⁶ This paper will take up Nos. I and II.

I. THE HEIDELBERG MEMORIES

Melanchthon's interest in Agricola was stirred in his boyhood. In his letter to Alard he says he is writing "certain things which two men of the greatest authority about Agricola related to me when as a youth, with a certain boyish eagerness, I interrogated them. These men were John Reuchlin and Pallas Spangel⁷ of Heidelberg (who) were close friends of Agricola and had certain studies in common with him. ... When I was a boy at Heidelberg (1509–1512) there was still a fresh memory of Rudolph." When Melanchthon intimates that Reuchlin knew Agricola at Heidelberg he is mistaken, for Reuchlin did not go there till after Agricola had died (1485). While one should not press the letter too much, the fact that Reuchlin is named before Spangel may be significant. For the likelihood is very great that Reuchlin, early interested in his grand-

bear with a calm mind the vexation of your having left here. For as you know I have become an Epicurean." Hegius perhaps ended tongue in cheek.

Again by Jacobus Faber: *Rhodolphi Agricole. Paraenesis sive admonitio qua ratione studia tractanda ... una cum epistola eiusdem ad Alexandrum hegium et paraenesis Isocratis ad demonicum Rhodolfo Agricola interprete e greco traducta* (Deventer, Jacobus de Breda, 1508) [the first work is "De Formando Studio"]. The letter of Agricola ("Dolui") is also in Gilles's *Opuscula*, pp. 57–65, and Alard: *Lucubrationes*, pp. 187 to 191.

Rodolphi Agricole Phrysi ... *nonnulla opuscula*, edited by Peter Gilles (Antwerp, Theodore Martin, 1511). See P. S. Allen: *Opus Epist. D. Erasmi*, Ep. 184, Vol. I, pp. 413–414 for a sketch of Gilles, and Erasmus's exhortation to him to look for Agricolana.

5. Goswin's text (of which I have a photostat copy) is in *Erasmiani Gymnasii Programma Litterarum. Wesseli Groningensis, Rhodolphi Agricolae, Erasmi Roterodami Vitae ex Codice Vindobonensi typis descriptae*. Collegit J. B. Kan, Gymn. Erasm. Rector (Roterodami 1894) pp. 5–9. See Van der Velden: *Rod. Agricola*, pp. 10–17, for bibliography and discussion of authorship.

6. Geldenhower's text (of which I have a photostat copy) is in *Virorum qui superiori seculo eruditione et doctrina illustres atque memorabiles fuerunt, Vitae, lamprimum in hoc Volumen collectae* (Francoforti 1536). The editor was Joannes Fichardus. The *Vitae Agricolae* is on pp. 83a–87a.

7. Melanchthon uses Capnion, the Graecized form of Reuchlin. L. Geiger: *Johann Reuchlin* (Leipzig 1871) is still a standard work. Pallas Spangel (1445?–1512) of Neustadt, in whose house Melanchthon lived. As a teacher and friend he was of greater influence on him than any other professor at Heidelberg. See K. Hartfelder: *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae* (Berlin 1889; reprint 1920), pp. 18–24, 32–34.

nephew's exceptional mind, had spoken of Agricola to him before his Heidelberg period. One of the attractions of that place for this young genius may have been Agricola's quondam association with it. For his interest aroused by Reuchlin he would find further satisfaction from Spangel. This is not to say that Reuchlin did not later (after Melanchthon's Heidelberg years) satisfy him on a number of things. Withal, Melanchthon's Heidelberg memories must be loosely interpreted so as to include whatever he reports from Reuchlin. In any case Melanchthon understood it thus; besides, Reuchlin's memory perhaps was very good.

The things Melanchthon remembered of conversations constitute a new source for Agricola biography. The Letter to Alard is almost entirely based on the Heidelberg memories; the Oration draws on these but adds information from other sources.

It is apropos to make certain observations on these memories. First, they hail from childhood, so that while Melanchthon's power of retention was exceptional one may expect some of his very early recollections to be blurred. Second, he has his own specific interests (philological, educational, religious), which would play a role in what he selected to report. Third, the content of things remembered was what others reported, and here, too, the personal element must be taken into account: Melanchthon only learned what Spangel and others recalled. Fourth, certain of the memories can be checked for accuracy, and when they stand such tests they are significant as confirmation of known facts. Finally, there is new information.

1. *The Letter to Alard.* Let us now turn to the Letter to Alard. After saying that there was a fresh memory of Agricola, Melanchthon tells of Dalberg, bishop of Worms, who had died only six years before Melanchthon came to Heidelberg. Doubtless he means to intimate that he was an important informant for the old men, for he had been extraordinarily close to Agricola ever since their Italian years. He reports that Dalberg induced Agricola to come to Heidelberg.⁸ Mention is made of Dietrich von Pleningen whom Agricola "gave the name of Pliny,"⁹ whose friendship is given as another reason.

8. A substantial biography is by K. Morneweg: *Johann von Dalberg, ein deutscher Humanist und Bischof* (geb. 1455, Bischof von Worms 1482, † 1503) (Heidelberg 1887). Dalberg's residence was the hearth of the "golden age" of learning at Heidelberg in this era, an age definitely in decline when Melanchthon was a student. References to Dalberg in Agricola's letters to others glow with warm friendship. They studied together at Pavia; there Dalberg was elected rector and Agricola gave the inaugural oration (1474-75). In Heidelberg Agricola lived in Dalberg's residence. That Dalberg was influential in attracting Agricola to Heidelberg is narrated here as something remem-

bered by the old men. It confirms a significant story of great human interest which was not known till the 19th century. See especially, K. Hartfelder: *Die unedierten Briefe des Rudolph Agricola. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus* (Festschrift der Badischen Gymnasien gewidmet der Universität Heidelberg zur Feier ihres 500jährigen Jubiläums, Karlsruhe 1886) [for Dalberg and letters to him see pp. 2, 8, 22, 23, 25–29, 32]. Hartfelder's edition is an indispensable collection of 20 letters taken from a manuscript in the Württembergische Landesbibliothek at Stuttgart (Cod. Poet. et philol. No. 36). Franz Pfeifer, librarian at Stuttgart, was the first to acquaint the world with this MS, in Naumann's *Serapeum: Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Litteratur*, Vol. X (1849), pp. 97–107, 113–119; complete table of contents on pp. 115–119. The MS is largely identical in materials with Alard's two volumes of 1539, but its 20 letters in Hartfelder are new; Alard did not know of them, nor did Melanchthon. P. S. Allen took the trouble to arrange all the letters of Agricola (from P. Gilles, Alard, Stuttgart MS, and elsewhere) in chronological order (an enormous boon to Agricola studies) in "The Letters of Rudolph Agricola," *English Historical Review*, Vol. XXI (1906), pp. 302–317. For Agricola's relations with Dalberg, see van der Velden: *R. Agricola*, pp. 71–78, 153–156, and ch. VI passim.

9. This looks like an afterthought. Melanchthon says he "recalled" that von Pleningen (d. 1520) influenced Agricola to come. His recollection would be confirmed in his mind by a letter in Peter Gilles (editor), *Opuscula* (1511). Writing to Jacobus Barbirianus (*Ibid.*, pp. 25–27; also in Alard's *Lucubrationes*, pp. 205–211), Agricola reports having an urgent and very handsome invitation to come to Heidelberg; this invitation came from Dietrich von Pleningen. Van der Velden: *R. Agricola*, p. 153, notes that Dalberg asked von Pleningen to extend the invitation, which seems to reflect his feeling that if it came via von Pleningen it would be more warmly stated. Both were most dear friends, but von Pleningen was closer to him, and his role was not a lesser one. The old men seem to have remembered two things: the friendship with Dietrich dating from the Ferrara days (1475–1479) and that Agricola Latinized his name, calling him Pliny. This recollection has value as a source, for it confirms the information given in the Stuttgart MS; but lacking what that MS told, Melanchthon could not know the extraordinary importance of the friendship for Agricola. E. g., without Dietrich, the *De Inventione Dialectica* would likely not have been written. Also, without him there would have been no Stuttgart MS. Moreover, Melanchthon did not know enough about the Pliny matter. Dietrich had a brother Johannes (d. 1506), a less brilliant man, but much loved by Agricola. The two, Dietrich and Johannes, were by Agricola called "my Plinys." The Roman Plinys were favorite authors of Agricola, and he gave their names to his friends because of his great hopes for them in the German revival of learning. See Franz Pfeifer, *Serapeum*, X, pp. 97–107, 113–115 for the correspondence of Dietrich and Johannes, and also for Johannes' "vita" of Agricola, a source of first importance; K. Hartfelder: *Unedierte Briefe ...*; also by Hartfelder: *Deutsche Übersetzungen Klassischer Schriftsteller aus dem Heidelberger Kreis* (Beilage zum Jahresbericht des Heidelberger Gymnasium für das Schuljahr 1883–84, Heidelberg 1884), pp. 5–8, 13–18, for Dietrich's part in translating classics into German, mainly of materials in the speculum principum tradition, which Agricola and others of the Heidelberg circle promoted in part because Prince Philip the Upright (Ingenius) found Latin hard going, and knew Greek not at all. Melanchthon seems to assume that Agricola and Dietrich were schoolmates; in any case his classical parallels (C. R. III, 673) point to this. In their cor-

Melanchthon recalls "hearing Spangel" say that Agricola's conduct was above reproach and that his companionship was sought "even more for his singular good sense and moderation in his every action" than for his scholarship.¹⁰ The professors of Heidelberg are spoken of as his "colleagues";¹¹ from every department (of the arts) there were those who consulted him on knotty points involving a knowledge of history and classical literature. He used to advise on Aristotelian problems, and "those of good minds" subsequently explained many things in Aristotle more skillfully and more simply. His expertness in Aristotle is attributed to having "sat under Theodore of Gaza in Ferrara." In the public disputations at Heidelberg there was a custom (Melanchthon says "a very humane custom"), that when a disputant was at a loss the professors would interpose: "I [Melanchthon] hear that on these occasions Rudolph often unravelled difficult questions before the assembly concerning fate, causes, Enderlechia, and the like." As a result the public disputations were better frequented, not only by students and masters but by regents.¹² "Nor did he neglect to

respondence, Dietrich and Johannes speak of him as "praeceptor noster" (*Serapeum*, X, 1849, pp. 99-100). However, Melanchthon was right in a sense, for Agricola was as much a fellow-student as praeceptor (rather, in this case, tutor). He never stopped learning; especially in Italy he continued to take courses; but all the while he was considered by the scholars at Ferrara as their equal. Melanchthon's assumption would perhaps have shocked the brothers.

10. See below note 55.

11. "Collegae," he says, but he must be speaking loosely, for Agricola was not a member of any faculty, but sometimes he taught Greek and Latin literature in the Academy. In the Oration Melanchthon says this but also says that Agricola had no stated duties in the academy. See below note 39.

12. This and subsequent paragraphs give illustration of the manner in which Agricola made himself useful to the University. He was here bringing scholarship up-to-date in the arts (as according to the next paragraphs, he did in law and theology). Note that in the arts he interprets in the light of history and literature, which is typically humanistic. What Melanchthon recalls about his Aristotelian scholarship is interesting. The old men were quite wrong in believing that Agricola had sat under Theodore of Gaza (1398-1478), for Gaza had already left Ferrara about 1450. But it is not a far-fetched suggestion that the report (however inaccurate) was based on a recollection of Agricola's frequent and enthusiastic references to Gaza. Besides bringing out a well-known Greek grammar, Gaza had made himself something of a specialist in Aristotle. William Turner says that he established Aristotle studies at Ferrara to offset the influence of Plato in Florence. See *Catholic Encyclopedia*, Art. "Theodore Gaza." Hartfelder notes that one of the major points of agreement between Agricola and Melanchthon is on the high esteem for Aristotle. They both have reservations, but mainly with respect to the "Latin" Aristotle of the schools; both, however, read him with new eyes in the Greek (*Mel. als Praeceptor*, pp. 219, 248-249; also pp. 39-40). The absence of a reference to Plato should be noted.

help the jurisconsults. Indeed he loved the study of laws, both because of their worth and because, as he affirmed, they contain instruction, history, and a good deal of philosophy. He also said that to a great extent the customs and the culture of states, such as Attica and Rome, are mirrored in the laws. Wherefore, he denied that without a knowledge of ancient states the greater part of their laws can be understood."¹³

He also advised on ecclesiastical Canons, whose "true meaning" must be looked for in the history and customs of the church. A contention had arisen at Heidelberg about the saying, "He vainly heeds the Gospel who does not heed the Canons." The dispute involved the harshness of this if it applied to all ecclesiastical rites. Rudolph reminded them that the early Canons were

The recollection about Agricola's participation in the disputations deserves comment. It was a meeting of the old and new, and the old would not disappear for a long time. For illustration of the hardy life of the disputation, see W. T. Costello, S. J.: *The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth-Century Cambridge* (Harvard University Press 1958). For a study of the influence of Agricola's *De inventione dialectica* (and of Peter Ramus who took it over and developed it further) upon the eventual decline of the disputation see W. F. Ong, S. J.: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue* (Harvard University Press 1958), especially ch. II.

Melanchthon says Agricola unravelled, among other things, the question of "Endelech[e]ia," making the same mistake as Cicero (*Disp. Tusc.* I, 10, 22). But he may be reporting correctly what Spangel recalled, that therefore Agricola used that word. See references in Q. Breen: *Mario Nizolio: De veris principiis ... philosophandi Libri IV* (Roma 1956), Vol. II, p. 176, note 34. Melanchthon used the word again later, it seems to have remained in common use till the mid-17th century (See Hartfelder, *op. cit.*, pp. 238-239).

13. These last three sentences give new and significant information: "Amabat enim leges. ..." The tenor is that of the humanists' concern with the historical study of law, largely, of course, the Roman. A recent substantial contribution to knowledge of this is by Domenico Maffei: *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, and *Alessandro d'Allesandro: giuriconsulto umanistica*, both volumes published in Bari, 1956; also my essay based on these books: "Renaissance Humanism and the Roman Law," *Oregon Law Review*, XXXVIII (June 1959, No. 4), 289-302. Agricola studied law in Pavia. He came to Pavia in 1468 and left 1475; his sojourn there was interrupted by two stays in the North. The silence in this letter and in the Wittenberg Oration respecting Agricola's years in Pavia is remarkable. It could have been well known, in view of his oration there for Dalberg (see above note 8). Nor is it mentioned by Goswin van Halen and Gerard Geldenhower.

For the record, here are the schools with which Agricola was associated: Erfurt (1456-1458); Louvain (1458-1462); Cologne (1462-1468, M. A. degree); Paris?; Pavia (1468-1475, interrupted by two sojourns in the North); Ferrara (1475-1479). For problems of chronology, see Van der Velden: *R. Agric.*, pp. 50-82. For the omission of Pavia see below note 27.

decisions (*sententiae*) about dogmas, such as the Nicene about the Arians and others. About such decisions (*decretis*) he held it proper to say that they vainly heed the Gospel who do not heed the Canons, "which unfold the true and solid meaning of Scripture." "Pallas Spangel often declared that he got this interpretation from Rudolph."

Concerning theology he argued in such a way as to show that he heartily embraced the Christian religion. As evidence Melanchthon tells of his close friendship with "the Groningen Basil" [Wessel Gansfort]. The information appears to come from Reuchlin, who held Wessel in the highest esteem for knowledge of "theology and medicine and the rest of philosophy." Rudolph was inflamed with what he had learned from Wessel, "he heard the theologians in Italy, examined the Greek and Latin ecclesiastical writers, ... and also the later writers." Withal he was concerned to show "which customs and which opinions of recent times agree with the ancient church and which do not agree." At this point Melanchthon interjects: "I am inventing nothing; for certain things he said were repeated from memory to me by the very best and most trustworthy of men."¹⁴

The Heidelberg theologians also got Agricola's help in rendering the meaning

14. Each of these two paragraphs closes with assurances that his information is accurately reported. Melanchthon likely felt that he was on hotly disputed ground (that of the authority of the early era of church history), and he could not but realize that he was writing to a vehement anti-Protestant. He seems desirous of showing that the Agricola whom the old men of Heidelberg remembered would have made of the early church's authority substantially what he (Melanchthon) had. In the Oration this shines through more clearly. Would Agricola have maintained his historical critical position as unmodified as Melanchthon over against the papacy as of 1539? It is even unseemly for an historian seriously to pose this kind of question, for there is no possible real answer. It is impossible to say that Wessel Gansfort and Rudolph Agricola were "reformers before the Reformation," in the sense that they would have followed Luther. Better is it to speak of "Biblical humanism," a term to which rich historical content has been given by J. Lindeboom: *Het Bijbelsch Humanisme in Nederland* (Leiden 1913). The Introduction, pp. 1-38, is illuminating. E. g., Lindeboom looks upon Christian scholars like Wessel and Agricola, and many others of the 15th and early 16th centuries, as developing a "wetenschap" (*Wissenschaft*) about the Bible which was made coequal with the seven liberal arts. They were very demanding with respect to the traditional arts, but these arts now had, as it were, a new reason for existence in that they were preparing the students to work fruitfully in Bible study. The Bible gave new content to the old curriculum. Hence, it should not cause astonishment when the Christian humanist raised questions about justification by faith, canons, rites, and so on; he was merely asserting a venerable right of scholarship to *libre examen*, a right effectively asserted by high scholastics since Abailard. See also below note 44.

A standard work on Gansfort is M. van Rhijn: *Wessel Gansfort* (s'Gravenhage 1917).

of the Greek Scriptures. Thus in the passage "Et Deus erat verbum," he reminded them that λόγος is the subject, on account of the article [ὁ] according to the Greek usage.¹⁵

The last of this record of recollections, in the Letter to Alard, has to do with Agricola's relations with Philip the Prince Palatine.¹⁶ Induced by the leading men to hear him, the prince began to be very fond of him. From this association grew Agricola's historical writing. It began with Philip's request for an *Epitome* of ecclesiastical history. "I [Melanchthon] have heard that in this work Agricola included a chronological succession of empires; the rise, growth, and decline of religions, and the changes in customs; besides, the times of Greek history were compared with sacred history." He drew on Herodotus, Thucydides, Xenophon, especially selecting for citation passages containing suggestions for the prince with respect to government. Because of his "scholarship and singular good sense" manifested in this *Epitome* he was often brought into meetings of the Council of State.¹⁷

Concluding his narrative of things remembered, Melanchthon again says that they were related by Reuchlin and Spangel, and besides adds why he sets them down. "Even though it is possible to estimate Rudolph's learning from his writings, yet it is of advantage to the youth to know of his conduct and way of life and the testimonies of great men about him. For often the example of scholars brings something to mind with respect to studying, in order that they may watch attentively, so to say, how the hand must be guided."¹⁸

15. This mirrors the state of Greek studies as Agricola found them at Heidelberg in 1484-1485.

16. See the brief survey of Philip's reign and significance for the German Renaissance by G. Ritter: *Die Heidelberger Universität*, I, pp. 465-481.

17. Agricola was one of the northern humanistic pioneers in this kind of historical writing, in the "mirror of princes" tradition. In the following generation came men like Cuspinian (1473-1529). See Hans Ankwicz-Kleehoven: *Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian: Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians*, I (Graz-Köln 1959). Agricola's work regrettably has not survived. Doubtless he had as much talent as an historian as Cuspinian, for also his eye had been sharpened by diplomatic service. Incidentally, Melanchthon is the chief if not the only source about this work of Agricola. For humanists as historians see Paul Oskar Kristeller, "Humanist Learning in the Italian Renaissance," *The Centennial Review*, IV (1960), pp. 254-255.

18. This is a metaphor taken from an art like painting, a favorite of humanist educators, also of Melanchthon. In the 1521 and many subsequent editions of his *Loci Communes* he uses the term "hypotyposes" by way of apposition to "loci communes"; in 1522 and 1523 he even brings out editions of the book under the title of "Theological Hypotyposes." Quintilian had said that hypotyposis is a term "many use for representation of facts, which is made in such vivid language that they appeal to the eye rather

The rest of the Letter to Alard pertains to commendation for his (Alard's) publication of Agricola's works; it is not of pertinence here.¹⁹

2. *The Wittenberg Oration*. Let us now see what the Wittenberg Oration offers of a record of things remembered. He says: "Though I had wished that others who lived with those who knew Rudolph's life and studies better had collected the data more fully, yet I have brought together a few things, taken partly from the writings²⁰ and partly from those who remembered the conversations of the old men (senum) who had been familiar with Rudolph at Heidelberg."

By standards of their region the parents of Agricola had "middle-class" (mediocres) resources, so that they could be generous in paying for their children's studies.²¹ Melanchthon says he had "heard nothing" concerning the studies of his early childhood, hence will "invent nothing."²²

When the Germans used a "most degenerate kind of speech" and they even "admired tastelessness, then one Rudolph Agricola first began to sense those defects with his ears and feeling (animo)²³ and to desire a better form of speech." To acquire a better kind of instruction he, with his "modest patrimony,"²⁴ journeyed" to Italy. But "I hear that he began as a tiro in Louvain,²⁵ where he sought a close acquaintance with Frenchmen, whether to avoid the festive parties of his countrymen or because the Frenchmen were more advanced. From

than to the ear." See *Inst. Orat.* (H. E. Butler, translator, Loeb Classics, 1922), Book IX, ii, 40. In part this emphasis in Agricola had led Alard to invest much of his life in *Agricolana* (see *Lucubrationes*, p. A 2 r.).

19. One item in Melanchthon's concluding remarks deserves attention. It is to the effect that Alard paid out of his own pocket the cost of publishing the two volume edition of Agricola's works in 1539. This is the only clear statement of this I know of.

20. This is Melanchthon's clear statement that he bases a life of Agricola in part on the writings. See above note 4.

21. This is the only clear statement of the economic position of Agricola's family. It has the ring of veracity and could well come from Agricola himself. See below note 24. All this is more definite than Geldenhower's account that the family were among "the more respected farmers," though this would imply economic security.

22. If he had heard nothing from the old men about Agricola's childhood studies he could have gleaned some grains from Goswin and Geldenhower.

23. This is the equipment with which Petrarch began.

24. Unless I am mistaken, this is the only mention of his patrimony; the report would likely have come straight from Rudolph. His father died in 1483 (Van der Velden *R. Agric.*, p. 41); if, therefore he thus financed his Italian journey (1468), he must have got it early.

25. Agricola had been at Erfurt (1456-1458) before going to Louvain. (Erfurt is also omitted by Goswin and Geldenhower.) It would appear as if at Heidelberg Rudolph spoke of Louvain as his only memorable school north of the Alps.

these he forthwith learned French and at the same time very soon learned what was taught in the classes. All the while he desired better things, and withdrawing to the libraries he followed his own plan of reading good writers. Meanwhile, with the keener wits he discussed many advanced philosophical problems."²⁶ Agricola "had heard" that Greek and Latin studies had been restored in Italy, and because "he understood" that Greek was essential to comprehend philosophy he "was taken with a strong desire to go to Italy" for "companionship with and the example of well-spoken men" and to examine the "sources of philosophy."²⁷

"He came to Ferrara" because it was more advanced in philosophy and eloquence than other Italian academies. In Hercules I (1471–1505) he found a generous patron of literature. Here he encountered great men. With Theodore Gaza he argued about philosophy; with Guarino he vied as to prose and with the Strozzi in poetry.²⁸

26. This entire passage, beginning with Agricola's "association with Frenchmen," bears a strong resemblance to a passage in Geldenhower who says "French-speaking Belgians." I assume Melandthron got this story from Geldenhower and had read this detail carelessly.

27. This is an important recollection, if, indeed, the old men had understood Rudolph well. His reason for going to Italy is said to have been for philosophy (of which he had got goodly doses at Cologne and Louvain); and that in addition he desired the companionship of well-spoken men and to examine the sources of philosophy (in *Greek*). Now a problem arises: why did he go first to Pavia where there was no chair of Greek? His most reliable biographer, Johannes von Pleningen (Nauman's *Serapeum*, X, pp. 101–102) tells of the Pavia period, that Agricola went there for civil law, but neglected it as pertaining to "levia illa exiguae rerum momenta," for the very same reason he relates of Petrarch's aversion to law [he wrote a life of Petrarch in Pavia; for relevant quotation from it see Stuttgart MS (Cod. Poet et Philol. No. 36) fo. 285]. Rather he spent more and more of his time on Latin literature and on eloquence. Then, and this was seven years after he had come to Pavia, he saw "quantum momenti litterae graecae offerrent" as a result of which "venit ei in mentem, ut ipso quoque latinis graecis jungeret litteras. Deerant autem qui eas Papiæ publice profiterentur. Id circo Ferrariam ... se contulit." This helps explain the silence about Pavia; it was never in Agricola's mouth. On the other hand, his Ferrara years were the most wonderful of his life, for there he mastered Greek, which was his most loved conquest. Thus it was that he associated his entire Italian period mainly with Ferrara and Greek. It may be added that he got his historical view of law, in which he gloried (see above note 13), not from the Pavia faculty, but from what had been stirring with respect to civil law in Italy from Petrarch to Valla and Poliziano. That meanwhile he could be helpful to jurisconsults on details is also reported (see below note 45). Illuminating is Th. E. Mommsen: *Medieval and Renaissance Studies* (Edited by Eugene F. Rice, Jr., Cornell Univ. Press 1959), "Rudolph Agricola's Life of Petrarch," pp. 236–261.

28. For reference to Gaza see above note 12. Battista Guarino was elected to succeed

While at Ferrara "he turned the mouths and eyes of all Italy toward him. His various knowledge, his eloquence, his participation in academic disputations, his lectures on Greek and Latin authors, and his orations, – all "drew great praise."²⁹ "Beyond all that, the praise was great for him as a German, for not only his learning and speech but also his charming manners satisfied Italy – that captious and haughty critic."³⁰ Agricola was the more honored because he could pronounce the Latin to suit Italian fastidiousness; citing Erasmus, Melanchthon says "he could imitate the Italian charm without being ridiculous. Melanchthon then adds, "But musical natures are more adept than others to pronunciation and delivery."³¹

Rudolph's excellence in music is attested by his composing many songs, also by the delight his cithar-playing gave at banquets of Italian scholars.³²

His scholarly diligence is illustrated by his copying the whole of Quintilian.³³ "He [Agricola] himself says that in Italy he read closely the *Natural History* of Pliny."³⁴

his more famous father Guarino Veronese (d. 1460). Though Melanchthon implies that there were two Strozzi, the poet Agricola knew was Titus Strozzi (1424–1505). The Strozzi family had been exiled from Florence by the Medici.

29. For description of praise for oratory see Goswin and Geldenhower.

30. Melanchthon must have had in mind, among others, Hermolao Barbaro whose eloquent epitaph for Agricola was published in Adage 339 by Erasmus. Geldenhower included in his *Vita* practically the whole of Adage 339. The reference to captious and haughty Italy suggests the quotation of Montanus quoted by Geldenhower.

31. The comment on the connection between being musical and proficiency in pronunciation brings to mind Geldenhower's juxtaposition of the two.

32. The brevity of the reference to Agricola and music is almost shocking, for he appears to have had some fame in this art. Melanchthon had his letters to Jacobus Barbanius the celebrated Antwerp composer, and he might have made something of the interesting reports in Goswin and Geldenhower. In addition to the cithar, why was not the organ mentioned? See van der Velden: *R. Agric.*, p. 87 for the popularity of Dutch musicians in Ferrara.

33. Geldenhower also reports his copying Quintilian. It was the whole of the *Institutio Oratoria*. On the manuscript see P. Lehman: *Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, vierter Band, 1. Heft, München 1911), pp. 127, 132.

34. I have not located where Agricola points this out, but Melanchthon is likely right. In any case, it is not a memory of the old men. Melanchthon adds a conjecture of his own to explain this diligent study of Pliny: "The reason was perhaps that in Pliny he could more easily find out about plants. Besides, there is no doubt that he saw Aristotle and Theophrastus, and when he read Gaza's translation of them he concluded that he must add Pliny so as to mark carefully whence Gaza had got his appellations [for plants]. This collation was most profitable for the increase of his knowledge and vocabulary." Geldenhower says Pliny was always in his pocket.

At length he returned to his native land but not for long, for Dalberg and von Pleningen induced him to come to Heidelberg.³⁵ Rudolph was in Italy with them and was their most intimate friend.³⁶ Philip the Palatine Prince took them into his service; he wanted to adorn his court with scholars. Dalberg called Agricola to Heidelberg, "whether to habituate himself to correct writing through his companionship, or to provide the youth with a master of style."³⁷ The rest of his life he stayed with Dalberg.³⁸ He was not bound to stated duties.³⁹ He was eminently useful to the University, for he held classes, took part in disputations, corrected "absurd opinions in philosophy." Also [in Heidelberg] he wrote his *De inventione dialectica*.⁴⁰

"The old men of Heidelberg relate that he was morally pure, and farthest from spite, ill-will, and forwardness. He was not wont to irritate the captious by unseasonable criticism, so as not to sow discord in the school. Often he quoted the sayings, that in many things a guest must dissemble, and that a stranger does better to keep still than to brawl."⁴¹

In response to scholars' requests for help in philosophy he translated many things of Aristotle. No one had seen Aristotle's books on animals, on some passages of which he commented. A disputation arose concerning Aristotle's thinking about the immortality of the soul. "The scholars were full of wonder when he quoted from Aristotle's *On the Generation of Animals*: 'Mind is added from without, is not produced from the matter of bodies.'"⁴² Sometimes he

35. Here von Pleningen seems to share equal credit with Dalberg. I take it that mainly Dalberg's part was remembered by the old men and that Melanchthon got truly clear about von Pleningen's part from "the writings" (see above notes 8 and 9). However, see also below note 37.

36. This is thoroughly confirmed in the letters published in Hartfelder: *Unedierte Briefe*. Melanchthon's ignorance of these accounts for his failure to mention Adolph Occo; the report on this man in Geldenhower was too meager to impress the reader much.

37. This could mean that the initiative was Dalberg's, but the context rather suggests besides friendship there were also reasons of culture and education.

38. This tallies with the record in the vita by Johannes von Pleningen (*Serapeum* X, pp. 103-105).

39. "Had no stated duties" is more accurate than "colleague." See above note 11; also see text referred to below in note 58.

40. Melanchthon accepts the memory that the book was written in Heidelberg; the true story of its composition could not well be known till the rediscovery of the Stuttgart MS. Actually it was begun in Ferrara, perhaps in March, 1479, and completed in Dillingen on the Danube in the late summer of the same year.

41. This picture of a magnanimous man marked by great good sense ("prudentia" is the word oftenest used both in the Letter and the Oration) is entirely believable.

42. This reference has not been located; a text must have been used which no longer is extant.

commented on Aratus concerning the position, rise, and setting of the stars. The disputation on the saying, they vainly heed the Gospel who do not heed the Canons, is here reported substantially, as in the Letter to Alard, but there are additions. The dispute was "between the theologians and the jurists consults." Some "twisted the saying to confirm superstition in ceremonies." The early synodical decrees were "later distorted by error." Agricola is reported to have said further, "What an unworthy utterance it is to say that faith in Christ is useless and empty without observance of all human rites ... and that eternal light and life begun in minds is to be extinguished if any ridiculous ceremony is neglected! ... Such rites often can be omitted without sin." And Melanchthon adds, "With that right interpretation he easily satisfied everyone."⁴⁴

Frequently he was asked about matters in civil law, to which he gave explanations "from history;" e.g., about "one percent interest per month,"⁴⁵ "undefended action,"⁴⁶ and "the rank of the old Roman courts of justice."⁴⁷

"What direction he took in theology I have from a writing of Goswin [van Halen], an elderly Groninger distinguished for piety and gravity."⁴⁸ It was

43. Aratus (c. 315–240/239 B.C.) wrote *Phaenomena*, in part translated by Cicero. The part on the position, etc., of the stars, has been given separate titles: *Synanastolae* and *Diosemaiae*.

44. See above note 14. The report in the Oration is more sharply critical than that in the Letter. Both may, however, have drawn on things remembered by the old men.

45. *Digest* XVII, 234; *Code* IV, 32, 33.

46. Ἐρῆμη δίκη; See Thucydides VI, 61; cf. *nudum jus* (unexecuted right), *Galvani Institutes*, 1:54 and 3:166; *Code* VII, 25 "De nudo jure Quiritium tollendo."

47. *Code* III, t. 8 "Ordo judiciorum."

48. Melanchthon spells his name "Josquinus", which long helped retard identifying him as the writer of the letter to Melanchthon. Van der Velden: *R. Agric.* pp. 13–14. He did the effective detective work to dispell the darkness.

The information given by Goswin relevant here pertains to certain conversations between Agricola and Wessel Gansfort. Since this is not a Heidelberg memory, Melanchthon's report should be added to Goswin's letter on the life of Agricola. Added, we say, for this to Melanchthon so crucial a part is missing the extant MS. of Goswin. It is not known why it is missing. Melanchthon has preserved the only record of it, which I now quote: "In Theologia quid desideravit, memini huc scribere Iosquinum Groningensem senem, pietate et gravitate excellentem, se adolescentem interfuisse sermonibus Rodolphi et Wesseli, in quibus deplorarint ecclesiae tenebras, et reprehenderint. Missis et coelibatibus: Item disputaverunt de iusticia fidei, quid sit quod Paulus totum inculcat homines fide iustos esse, non operibus. Scribebat Iosquinus, aperte reiecissemus monachorum opinionem, quae fingit homines operibus iustos esse: Item sensisse eos de humanis traditionibus, errare eos, qui affingunt illis opinionem cultus, et non posse violari iudicant. Nihil fingo, nam haec fere ad verbum huc scripsit Iosquinus."

largely the same direction taken by Wessel Gansfort.⁴⁹ These two often met in "Belgium."⁵⁰ "Besides, Rudolph was on fire with the study of Christian doctrine: often he declares this about himself, that for the rest of his life-time he will occupy himself with sacred letters."⁵¹

Melanchthon's account of Rudolph's historical writing for Prince Philip is much like that in the Letter to Alard, but there are omissions and additions. He does not even mention that he began it to instruct the prince in church history. Additions are evident from this quotation: "For the Assyrian and Persian empires he used the Bible and Herodotus; Thucydides and Xenophon for the civil discord of the Greek city-states; and for the part on Philip and Alexander and his successors he used Diodorus and Polybius."⁵²

"But at the very peak, just when he had begun his theological labors, he was taken away from human affairs, not much beyond his fortieth year. ... We read⁵³ that he was of devout mind toward Christ and aimed at the glory of God in his studies, and we hear⁵⁴ that his walk was pious and upright."

49. Part of the information on Wessel derives from Reuchlin.

50. Perhaps "Groningen" is more exact.

51. That Agricola spent the greater part of his year and a half in Heidelberg in Hebrew studies must have been remembered fairly clearly. He made such progress that in a few months he made a fresh translation of certain psalms of David. It is, therefore, somewhat ironical that Melanchthon does not report a memory of his Hebrew studies. Had he been given an accurate recollection of Agricola's true interest, Melanchthon would have reported it gladly; for while Agricola was desirous of a richer substance than the classical Greek offered (and for him the Bible had this to offer), he went about it as a philologist. This will be illustrated in section II "The Writings." Here we cite his biographer Johannes von Pleningen as to the reasons: It was observed that Agricola "hebrearum litterarum perdiscendarum cupiditate flagrare" for "praedicabat ... ex doctis lingue hebraeae sese aliquotiens audivisse dure et non satis fide bibiam nostram latinam interpretatam esse," and had death not snatched him away, "denuo latinus et plus ad verbum transtulisset" (*Serapeum*, X, pp. 103-104). But what impression did all this leave on the old men? Only that "he was on fire with the study of Christian doctrine;" if so, why particularly did he throw himself on the Hebrew Old Testament and not on the Koine of the New Testament? What Melanchthon adds is clearly drawn from the "writings": "Often he declares this about himself, that for the rest of his life-time he will occupy himself with sacred letters." This is indeed clear from Rudolph's letters. Also, "he declares" (praedicat) is in the present tense. Why Melanchthon did not draw on the writings for a mention of the Hebrew studies is an enigma.

52. See above note 17.

53. Goswin is brief, Geldenhower more elaborate on the death.

54. A Heidelberg memory.

II. THE WRITINGS

Explicit though Melanchthon's statement is that he used Agricola's writings, the fact is that he draws on them very little. We suggest three reasons. First, his pieces would have grown too long. The Letter to Alard was after all intended to be a mere part of prefatory material for the *Lucubrationes*; and the Wittenberg Oration should not exceed the normal span of attention of an academic audience, most of whom were teen-agers. Second, the discourse in both is epideictic. Melanchthon denies this in the Oration, but the encomiastic character of both pieces is evident from his statement of purpose: he wants Agricola to be admired and studied; he wants him to be a spur for students to take scholarship, good conduct, and religion seriously. Thus there is not a whisper of critical assessment, much less some aspects in the hero's life showing him to be a man of our clay. Third, like most humanists, Melanchthon was first and foremost a philologist. The era of Renaissance humanism spelled the birth and early years of modern philology, a gift to our culture of the very highest value. Those early philologists could hardly be expected to be good biographers, for they read documents mainly with an eye on vocabulary, syntax, figures of speech, references to other documents, besides being concerned with criticism, lower and higher. Allowing for exceptions, they had little concern for the "human" side of literature. Even Alard has no eye for it, though as Agricola's editor he knew every scrap of his writings known in the Rhineland. He wrote commentaries on many of the letters, but they are all philological. We may assume that Melanchthon had read every bit of *Agricolana* printed; in view of the reasons given, his failure to use them better for biography should be less of a mystery.

Nevertheless, this failure does damage to his biographical pieces. It is the purpose of this section to show this, and space demands that this be done by selection. Let us look at Agricola from three aspects.

1. Melanchthon repeatedly speaks of Agricola as one whose conduct is above reproach, and who was honored for his good sense and moderation in all his actions. This is said in the Letter to Alard.⁵⁵ Doubtless this is the way the venerable Spangel remembered him. On the whole, however, it makes Agricola look pretty formidable in his virtues, as if he walked with stately steps the path of Aristotle's Golden Mean. But one should bear in mind that Spangel was not a member of the inner humanist circle of Dalberg and Pliny. Melanchthon is

55. We quote from the Letter to Alard: "... fuisse mores Rodolphi castissimos ... morum gravitatem ... et, ut ipse [Spangel] referebat, singularem prudentiam et moderationem omnium actionum. ..." This is referred to above under note 10.

here writing in the vein of ethical logic, giving weight to a man's speech or writing by giving him a character calculated to win confidence. Actually, he was in a position to know Agricola very much better. There were letters which he must have seen, the ones in P. Gilles's publication of *Opuscula* (1511). We may look at two addressed to Jacobus Barbirianus, a celebrated musician at Antwerp. The first was written from Groningen, and after a stay in Antwerp with Barbirianus. The tone is a confiding one as to a boon companion: "How I wish to know how you are, i.e., about your health ... and how things are between you and that most cheerful and charming little body (*corpusculum*) fashioned by all the Venuses and Cupids ..." (Mar. 27, 1482?; *Opuscula*, p. 56). In the fall, Nov. 1, 1482? (these are P.S. Allen's suggestions as to the year) comes the famous letter telling his friend about the invitation to head the school at Antwerp and his reasons for declining it (See below note 61). Toward the end, Agricola returns to the subject of the girl (or girls?): "Give my greetings to that jolly little body, that little jewel box (*arculam*) of all wit and charm—you know your two loves" (*Opuscula*, p. 27). [These same things are also in Alard: *Lucubrationes*, respectively, pp. 211 and 214.] Bear in mind that he was in his late thirties when he wrote these letters. One who concludes that Agricola was at times something of a libertine would reveal the mind of a cad. Agricola was too smitten with love of research for prolonged devotion to other loves; it is his desperately hard work as a scholar that set afire the devotion to him of hard intellects like Dalberg, Dietrich, and Occo. How did he refresh his spirit? Partly by association with "one who is demanding [exactor], a fellow with whom I can share equally, into whose ears I, and likewise he into mine, may put whatever is found by thinking, done in writing, learned in reading, and anything noted either in praise or in sharp criticism. This fellow would always bring up something, ask questions, doubt, argue ..." (Letter to Hedijs, written Sept. 20, 1482, from Groningen; *Opuscula*, p. 58, also in *Lucubrationes*, p. 187. As part of the *Opuscula*, I take it Melancthon had seen this.) However, refreshment also came from association with gay folk: girls pretty but also witty, and men like Barbirianus whom Melancthon might have considered too bohemian.

Melancthon's report of Agricola's "good sense (*prudencia*) and moderation in all his actions" makes him look almost bloodless. It would hardly recommend him to the company of the humanists meeting frequently in Dalberg's residence for exciting conversation about the new studies and for joyous fellowship over the cups that cheer. If Celtis later established the Rhenish Sodality, its foundations had been laid by Dalberg. With him were Dietrich von Plenigen and (for a year and a half, till 1485) Rudolph Agricola; a triumvirate,

heads swimming with memories of good food and drink for the body as well as the mind at an Italian court under an enlightened patron-duke, with whom Philip Ingenius easily vied. All this was gone in Melanchthon's Heidelberg period, and apparently it was forgotten. A like phenomenon appeared in the Alard circle near Groningen when Agricola was there, and also Wessel Gansfort. In a letter to Hardenberg (Nov. 23, 1528) Goswin van Halen names at least fourteen men of mark who at various times were found there. It was, he said, more of an academy than a monastery. Goswin was then a lad of about fourteen, paying his way as Wessel's famulus. Lorgion Praedinius, a former pupil of Goswin, recalled Goswin telling of serving at table and afterwards would lead Agricola home with a lantern, and that Agricola sometimes being drunk had to have his help in removing his boots before retiring.⁵⁶ So much of the gay though learned parties attended by the scholar of the new learning. They seemed to be a part of the profession. Gerhard Ritter speaks of a "neue Form der Geselligkeit."⁵⁷

2. A second aspect of Agricola has to do with the profession of school teaching. Melanchthon says: "Though [at Heidelberg] he was not bound to stated duties, yet to make himself of use to the youth he taught Greek and Latin in the Academy. Nor, though a courtier, did he think himself less honored because he held classes. While many with only a slight touch of letters loathe scholastic labors—this being the arrogance of this most perverse age—he often took part in disputations in all subject matters ..."⁵⁸

Melanchthon here seems to be speaking from his experience with recruiting candidates for the teaching profession, his success in which was an important part of his merits as "praeceptor Germaniae." He had found that, as one of the greatest perversities of the times, there was a general aversion to school teaching, especially among those only slightly equipped in letters. Agricola, however, the greatest scholar of Germany, though under no obligation to hold classes, yet so felt the compulsion of being useful to the youth that he taught them Latin and Greek. In addition he often attended the disputations. Melanchthon does not say that Agricola liked being a schoolmaster, for he certainly

56. M. van Rhijn: "Goswinus van Halen" (*Nederlandsch Archief voor Kerkeschiedenis*. Nieuwe serie, 18^{de} deel, s'Gravenhage 1925), pp. 5-6, 2-9.

57. *Die Heidelb. Univ.*, I, p. 467. This phenomenon should contribute to modifying a still common view that northern humanists were more serious than the Italian.

58. Wittenberg Oration, "Et quanquam licuit esse ocioso, tamen propter utilitatem inventutis, in Academia publice docuit Graece et Latine. Nec duxit sibi parum honorificum esse, quanquam aulico, scholas habere. Ut scholasticas operas nunc multi leviter literis fastidiunt, ut est huius perversissimi seculi superbia. Adiit crebro disputationes omnium disciplinarum. ..." Cf. above note 39.

could know better from his letters; he only intimates that Agricola was moved by a sense of obligation to the youth to teach them.

What do the letters say? We shall use only such as Melanchthon could not but have read, i. e., such as were published in Gilles's *Opuscula* (1511).

In January of 1485 – the last year of his life – Agricola writes⁵⁹ to Alexander Hegius of the things that occupy his time in Heidelberg. Among other things he reports: "Some of my time is taken up with public lecturing [in the University], though I go through this lightly enough. My lectureroom is crowded enough, but yet those who come are of the sort who are more eager for these studies than they are capable of managing them. The greater part of them are masters or, as we call them, *scholastici artium*, for whom it is necessary to spend the whole time in their sophistical discourses (*cavillationes*); the very narrowest, as it were, the left-over fragment of the day remains to them for these [my kind of] studies, and so it happens that they can accomplish less and I put forth a rather sluggish effort. I tell of these things because, though they are not burdensome, they do take my time." There can be no doubt but his heart went out to these young men; yet there is no joy in what he does for them, ill-prepared as they are for his offerings. One can almost hear his sighs for relief from too many distractions from study. If he had a concern for the youth it was not deep enough to be content to spend time and to suffer the vexations involved in keeping school.⁶⁰

Agricola had long had this distaste for the schoolroom. A classic passage manifesting it is found in his letter to Jacobus Barbirianus, of Nov. 1, 1482.⁶¹ This companion in pleasures as well as studies and the pursuit of music lived in Antwerp. Agricola had for some time desired to locate in Antwerp, partly because of his friend and partly because the Senate seemed well-disposed toward

59. *Opuscula*, pp. 51–53 (also in Alard's *Lucubrationes*, pp. 185–186). This letter was written from Worms, of whose cathedral Dalberg was bishop. At times, at least, Agricola would be in Worms when Dalberg was there, but perhaps he would be more continuously in Heidelberg where Dalberg's residence was as Philip's chancellor (this residence was at Ladenburg, less than two miles below Heidelberg).

60. He was actually trying to get away from Heidelberg. About a mere half year after coming, on Oct. 1, 1484, he writes his friend Adolph Rusch the Strassburg book dealer: "I have been wanting to come to you ... to glut my mind and to see the Greek library I hear is in Basel. ... But my lord [Dalberg] turns a deaf ear to this journey, because he thinks that if I go I shall not easily tear myself away so as to return; and, besides, winter is at hand, travel may be difficult. ... While all this [my staying here] is as such heavy to bear, so too it is doubly and triply heavy for me who am a quiet man and used to seclusion (*umbris assueto*)." Hartfelder: *Unedierte Briefe*, pp. 29–30.

61. *Opuscula*, p. 30; also in *Lucubrationes*, p. 208.

him. At last the Senate made him a flattering offer, especially as to salary. But the offer involved an obligation to be master of the Antwerp school. He declined it, and Barbirianus wanted to know why. From Agricola's reply we cite this: "The offer is not what I have been looking for. A school is offered: a bitter thing, difficult, fretful; its very look and approach is sad and harsh, so that with its scourgings, tears, and howling, it always has the mien of a prison. If a contrary meaning has ever been applied to a name it is this thing. The Greeks call it a school (*schola*) which means leisure; the Latins call it a literary 'ludus' [game, diversion]; yet there is nothing with less leisure about it, nothing so severe, so abhorrent from any kind of play. More correctly did Aristophanes call it a place of cares. Why, then, should I want a school? When would I study? Where would there be one or two hours, as you write, to be spent on some author?"⁶²

3. A third aspect of Agricola pertains to religion. According to Melanchthon, there came a time when he "was on fire with the study of Christian doctrine. Often he declares this about himself, that for the rest of his life-time he will occupy himself with sacred letters."⁶³ This is said at the end of the passage about Agricola's conversations with Wessel Gansfort as reported by Goswin van Halen and further information about Wessel derived from Reuchlin. Now Reuchlin had described Wessel as knowing Hebrew as well as Greek. When Agricola returned to Groningen [Melanchthon says Belgium] he often visited Wessel; *on these visits* "he was on fire with the study of Christian doctrine." As has been pointed out before, Melanchthon says nothing about his study of Hebrew; yet this must be taken into our discussion because "the writings" tie his Hebrew studies to his old-age concern with Scripture. It has been shown above (note 51) that he was drawn by a desire for a richer substance in literature, but that he went about it as a philologist.

Perhaps Agricola was already at Hebrew in the fall of 1482⁶⁴ but it seems that he did not make much progress till after he came to Heidelberg. Johannes von Pleningen tells that Dalberg got him a tutor and supplied the necessary books.⁶⁵ To make as clear as possible what lay back of these studies we shall

62. L. Geiger: *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland* (Berlin 1882), p. 336, scolds Agricola as "the same man who held forth principles of education, would himself not accept a teaching position and collaborate in the realization of his doctrines." This is true and a good antidote to Melanchthon's view; but it is also unjust, for Agricola did not have the temperament for managing a classroom.

63. "... et flagrans studio Christianae doctrinae. Idque ipse saepe de se praedicat, se quod reliquum esset aetatis, collocaturum esse in sacras literas." See above note 57.

64. See below note 71.

65. *Serapeum*, X, pp. 103-104. Johannes also uses *flagrare*: "he was on fire with a

cite from the letters in chronological order.⁶⁶ It will help to know in advance what was happening. Agricola was a man of moods, given to introspection; he easily swung from decision to indecision and from joy to depression. Now we shall find that since his discovery of Greek that that language and its literature were, so to say, his first love. But fairly soon after his serious study of Greek had begun [some time after 1475, when he came to Ferrara] he began to talk of some day adding Hebrew so that in his old age he might devote himself to sacred letters. This comes up in successive letters, and in the main it is coupled with expressions of doubt as to the relative value of Greek literature. It is possible that we have here something of an echo of the old conflict that stirred in the breast of St. Jerome about Cicero vs. the Bible. As Jerome never lost his love of Cicero, so Rudolph remained in love with Greek; but the conflict was never resolved.

The first letter is dated August 24, 1479, and is addressed to Adolf Occo.⁶⁷ It was written from Dillingen on the Danube where he had lodged about half a year, completing his *De inventione dialectica* besides translating some Lucian and working on Homer. He was really on his way from Ferrara Italy to Groningen. He had left Italy to go on a kind of humanistic missionary journey to "his Frisians"; laden with rich experiences with the new learning, as a "merchant with his wares," he wanted to impart them to his countrymen (*Serapeum*, X, 103). But after only a few months in Dillingen and still far from Groningen, he tells Occo: "I am wholly determined to go back to Italy as soon as my affairs permit. ... You see ... my studies have for me a charm ... but beyond charm nothing. ... Beyond an unfruitful⁶⁸ delight there is nothing to hope for. But when I consider that certain fates draw me to these [studies] and the whole reason of my existence inclines my true self in this direction; then, as an ignorant man among the ignorant, I have stirred up some expectation of myself. It would perhaps be stupid to abandon [my studies] of which I can hope something, and, besides, now at last I can begin something that I had not hoped for. ... But, you say, what does all this lead up to? It is this: as I have often told you on other occasions,⁶⁹ I want to add the study of Hebrew. I am intent

desire to master Hebrew letters." Agricola describes this tutor (a Jewish convert) in a letter to Barbirianus (see below note 77).

66. Included will be two letters which Melancthon could not have seen, both from Hartfelder: *Unedierte Briefe*, pp. 18 and 28.

67. The dating is by P. S. Allen: "The Letters of Rudolph Agricola" (*Engl. Hist. Rev.* 1906), p. 312.

68. The idea of unfruitfulness will recur.

69. These words are the reason for believing that Agricola had the idea of taking

upon sacred letters as the most worthy study for old age, and you know how great a help Hebrew can give for that. Besides, unless I rate myself too high, it will perhaps be proper for me to explain (complecti) theology with more refinement and with greater literary ornament than that common run of our men, who having scarcely learned the rudiments go to pieces on this rock. But this too lies on the knees of the gods.”⁷⁰ The aim of Hebrew study is here not dissociated from the desire for humanistic reputation.

From Coblenz, on October 25, 1482, he writes to Dietrich von Pleningen.⁷¹ He is considering the flattering invitation to settle in Heidelberg and is fairly certain of accepting. But “just as Greek letters prevent me from accepting an offer from Louvain, so now Hebrew may intercept my good fortune. Ay, letters which generally make others rich, me they make and keep a perpetual pauper. Now and then I think: What is the purpose of letters, what the use of studies, if this is their end that I am a beggar and always dependent upon a stranger!” He tops this with two lines from Juvenal: “What, indeed, does the glory of a swift foot bring you, or the hungry twig of Pisan olive in the wreath?”⁷² He intimates that Hebrew will keep him poor, as Greek had; and both have glory for their end, which you cannot eat.⁷³

On November 9, [1484], Agricola writes to Reuchlin.⁷⁴ The latter had sought to dissuade him from adding Hebrew, to which Agricola replies: “I am of the opinion that I have a right to ... take up Hebrew, simply because it pleases me. ... I have been cultivating sterile sand⁷⁵ [Greek], so to say, and unless I try something extraordinary, how shall I defend these studies of mine from the charge of dilatoriness? So it is that if I can produce less in any one of them, I have to protect my reputation by taking on more. This is a matter which perhaps I have in common with many others; that of which I will speak is my very own. That other literature [Greek] I learned for the sake of others, for

up Hebrew for some years before 1479. Van der Velden: *R. Agric.*, pp. 226–230, gives a careful account of the entire matter.

70. *Odyssey* I, 267.

71. Hartfelder: *Unedierte Briefe*, p. 28.

72. Juvenal: *Satire*, XIII, pp. 98–99.

73. L. Geiger: *Ren. und Hum.*, p. 336, in anyway is right in saying that Agricola who all his life had success in the profane knowledges, “suchte sein Lebensende durch Beschäftigung mit der Theologie zu heiligen,” but he does not understand what Agricola meant by it.

74. The year is suggested by Allen: *Letters of R. Agr (E.H.R.)*, p. 315. The letter is in Alard’s *Lucubrationes*, pp. 179–181; being in the possession of Reuchlin the likelihood is very good that Melancthon had seen it.

75. Note again the notion of unfruitfulness.

with all my strength I have wanted if possible to promote the republic of letters for the fatherland.⁷⁶ Had I not had this in view, there was open to me, as for everyone, the richer road to possessions, the brighter one to fame, and the pleasanter one to the commendation of men. However, these [Hebrew letters] I will learn for my own self, for I have determined to invest the repose of old age in the zealous pursuit of sacred letters. Accordingly, I must read intently and thoughtfully those books of the law [Pentateuch], and so it seems to me that by the same operation I can both read the Bible and learn Hebrew;⁷⁷ and at the same time know thoroughly to the full the peculiarities of the Word for its many mysteries.⁷⁸ Our Basil [Wessel Gansfort] ... has sharply spurred me to this, giving, as is said, heels to the runner; but I have been following my own vehement impulse."⁷⁹ There is here a shift in his reason for his new pursuit; it is still philological, but it is for his own mind's profit. So far there is no suggestion of a kind of evangelical concern.

Finally, there is the letter to Hegius, from which quotation was made above.⁸⁰ It was written in January, 1485, about two months after the letter to Reuchlin. After his report about the time-consuming work in the classroom he continues: "Then there are Latin and Greek studies to be maintained as well as I can, though I am aware of suffering some loss in them. In addition there are my Hebrew studies which present for me a new concern full of trouble. It seems to me an Antean struggle. Least of all had I expected to undergo far more toil in Hebrew than I had in digging things out in Greek,⁸¹ but perhaps, as I remember, I had a calmer mind in my past labors than now. But however that be, I am determined to persist: first, because I have begun, and I will defend my mistake⁸² with constancy; moreover, in Greek, in which, though I have

76. This agrees with what Johannes von Pleningen said.

77. He speaks as if he has just begun a serious attack on Hebrew, but he had actually been at it seriously since May (see letter to Barbirianus [De Formando Studio], May 26, 1464, *Lucubrationes*, p. 200).

78. Could this mean that he was considering cabalism?

79. So Gansfort encouraged him but did not give him the first impulse to study Hebrew.

80. See above note 59.

81. He writes as if he had begun serious work only a month or two before; Agricola frequently belittled himself.

82. This could mean that he is not sure of himself. Perhaps he was shaken both by Reuchlin's expostulation and by the difficulty of Hebrew. Reuchlin had told him that he was "mistakenly straying." However, Reuchlin later commended Agricola's effort, even asking his opinion on a doubtful passage in Hebrew (see v. d. Velden: *R. Agric.*, p. 229).

accomplished too little, yet I can assert that I am not sorry for all the work and expense of it. But while in Greek I have taken, and still take, the greatest delight, yet it is losing its bloom and so perhaps its fruit also. Therefore, I have thought that my mind should be stirred again by certain new allurements in studies, which I think I should achieve by something more splendid. Thus while in my entire life I am pursuing these sterile⁸³ literary studies, and consequently I work at them sluggishly; in my Hebrew study, however, I seem to work with a set purpose. But let me speak the plainest truth most accurately: I have destined my old age, if only an old age is in store for me, to the study of sacred letters ...”

We may conclude that, on the one hand, Agricola never lost his love of Greek, but that he felt uneasy about its substance as worthy of the gravity of old age; on the other, he felt that Hebrew would enable him to penetrate the better substance of the Bible. All the while, he thinks in philological terms, and his only reference to theology is made with a view to explaining it with rhetorical literary refinement. There is no hint of evangelical devotion to the Bible.

This is not to say he was not devoted to the Christian religion. He wrote a number of religious poems which manifest a sincere piety. The best known is “Anna Mater,” addressed to St. Anne.⁸⁴ His piety had a sober quality, witnessed in this report by Johannes von Pleningen: “He also wrote some verses in honor of St. Judocus,⁸⁵ for he confided that he had been cured from dysentery and the quartan fever by the saint’s kindness and by the ministrations of the physician Adolph Occo his countryman.”⁸⁶ Too, the excitement induced by Christian doctrine, so greatly stepped-up by Wessel, was remembered, as reported by Melancthon, in a suggestive way: “Accensus igitur Rodolphus Basilii doctrina, cumque etiam in Italia Theologos audisset, et ipse scriptores Ecclesiasticos Graecos et Latinos excuteret, et si probat voluntatem in recentioribus, qui summas rerum vidissent in unum corpus ac methodum contrahendas esse, hanc enim docendi rationem necessarium esse in omni genere fatebatur, tamen indicium, modum, et puritatem non obscure desiderabat, ostendebatque qui mores, quae opiniones recentium temporum convenient cum veteri

83. Again the idea of unfruitfulness.

84. *Lucubrationes*, pp. 297–307.

85. *Lucubrationes*, pp. 310–313.

86. *Serapeum*, X, p. 103. One more letter may be mentioned, not in *Opuscula*, written in the fall of 1483 to Hegius (*Lucubrationes*, pp. 181–183). It is a kind of Stoic essay on, to die or not to die. There is no mention of religion. This was the period in which was alleged to be “on fire” for Christian doctrine.

ecclesia, quae non convenient.”⁸⁷ This describes the fire of a man in love with church history. There is, however, one composition in which breathes a sweet and moving Christian piety. It is his “De nativitate sive immensa natalis diei Jesu Christi laetitia Oratio” (*Lucubrations*, pp. 118–125). Christmas Day had inspired him with “boundless joy.”

By way of conclusion, it may be said that Melancthon's recording of the Heidelberg memories add new material especially for Agricola's Heidelberg period. For reasons given above (pp. 9–10), his use of the writings is almost negligible. Agricola's fervent love of Greek even though “sterile” and continuing even while he threw himself upon Hebrew studies in order to penetrate a better substance, these need further illumination. It is suggested that it be looked at in the perspective of the old and ever new conflict of culture and religion. A recent work⁸⁸ illustrates the present interest in it. Theodore E. Mommsen, “Rudolph Agricola's Life of Petrarch,”⁸⁹ worked a promising vein. Rudolph had read Petrarch extensively and sympathetically and appears to see several parallels between himself and Petrarch. To read the great Italian is to be struck on the one hand with his great love of classical letters through whose cultivation he hopes for lasting glory, and on the other hand his concern to make his peace with (to mention no more) St. Augustine. Would not Agricola have been influenced by this? A parallel may be seen also here; it needs much further investigation.

ZUSAMMENFASSUNG

Melancthon schrieb 1539 zwei Schriftstücke über das Leben Agricolas: 1. einen Brief an Alard von Amsterdam, 2. eine in Wittenberg gehaltene Rede. Er benutzte dafür vier Quellen: 1. Berichte von Persönlichkeiten in Heidelberg, die Agricola noch gekannt hatten („senes Heidelbergenses“), 2. die Schriften Agricolas, 3. eine Vita Goswins von Halen, 4. eine Vita Gerhard Geldenhowers. Im folgenden werden nur die beiden erstgenannten Quellen erörtert. Melancthon war zwölf Jahre alt, als er nach Heidelberg kam; er blieb dort drei Jahre (1509–1512). Einige ältere Persönlichkeiten erzählten ihm, was sie über Agricola noch wußten. Diese Berichte waren selbstverständlich weitgehend durch das bestimmt, was die Gewährsleute als wichtig betrachteten. Ebenso zeichnete Melancthon vornehmlich auf, was seiner Absicht entsprach: Agricola den Studenten als Vorbild hinsichtlich Gelehrsamkeit, Lebenswandel und Frömmigkeit vor Augen zu

87. See above note 14.

88. Illustrated by a recent book by Eugene F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom* (Harvard Univ. Press, 1958). See review by Richard Popkin in *Renaissance News*, XII, Nr. 4, pp. 265–269.

89. Mommsen does not suggest this conflict, nor does van der Velden.

stellen. Melanchthon zog auch die Werke Agricolas heran, unterließ es aber, sie zur kritischen Überprüfung der Mitteilungen seiner Gewährsleute zu benutzen. Wir wollen dies nachweisen, indem wir zuerst darlegen, was Melanchthon über Agricola als moralisches Vorbild sowie als beispielhaften Lehrer und frommen Christen mitteilt; sodann lassen wir die Briefe sprechen. In Melanchthons Darstellung erscheint Agricola blaß und blutleer; die Briefe dagegen zeigen, daß Agricola, wenn er in einiger Hinsicht Größe besaß, fraglos ein Mensch von Fleisch und Blut war. Er lebte mitunter wie ein Bohémien und verabscheute es, zu unterrichten. In seinen Briefen ist die Kompliziertheit seiner Verehrung für die Bibel sichtbar. Er glaubte, daß die Heilige Schrift einen wertvolleren Inhalt als die griechische Literatur habe, doch betrieb er das Bibelstudium in Wirklichkeit als Philologe (und auch als Kirchenhistoriker). Auch während er „Feuer und Flamme“ für das Bibelstudium war, bewahrte er seine heiße Liebe zur griechischen Literatur (obwohl er sie steril nannte). Möglicherweise liegt hier ein ähnlicher Konflikt wie bei dem heiligen Hieronymus mit seiner Liebe für Cicero *und* für die Bibel vor.

English Humanists, the Reformation, and the Problem of Counsel

by Stanford E. Lehmberg

“I wonder greatly why you get you not into some king’s court,” Peter Giles says in a well-known passage from Sir Thomas More’s *Utopia*. “For I am sure there is no prince living, that would not be very glad of you, as a man not only able highly to delight him with your profound learning and this your knowledge of countries and peoples, but also meet to instruct him with examples and help him with counsel.”¹

What puzzled Giles was not a problem of merely theoretical importance, nor did it apply only to Giles’s imaginary collocutor Raphael Hythloday. On the contrary, it was of vital practical significance for the humanists working in England at the time of the Reformation to find some answer to the perplexing problem: Has the scholar a duty to serve his state by assisting in its administration?

This problem was not, of course, created by the Reformation; it has plagued thoughtful men from Plato’s time to our own and was acute, for Sir Thomas More at least, in pre-Reformation England. Several decades before the beginning of the troubles surrounding Henry VIII’s divorce and the break with Rome, More had gone through an intellectual crisis, debating whether to save his soul by becoming a Carthusian monk or serve his state by practicing law and accepting governmental office. But the problem obviously became of vastly

1. Sir Thomas More: *Utopia* (Everyman’s Library, 1951), p. 19.

greater significance while "the King's great matter," as the divorce proceedings were called, hung in the balance; and such humanists as Sir Thomas Elyot, Thomas Starkey, and Reginald Pole were forced to decide whether to advise the King, hoping to ameliorate a bad situation, or to retire from an unpleasant fray which no amount of counsel could bring to a happy end. Since the problem of counsel was so vitally important to humanists who lived during the religious upheaval, it is of considerable interest to examine their written discussions of it and to see how their lives were guided by the answers they found.

I.

Although Sir Thomas More's views on counsel are widely known, they have not always been accorded the careful analysis which they deserve. Clearly More's early reluctance to enter the service of a prince was strong. It found expression in his translation of the biography of Pico della Mirandola, the famous Italian humanist. I have suggested elsewhere that Pico's life furnished More with a model for pious living in the world, not in the monastery, and that More's translation in effect served to justify his own decision to leave the London Charterhouse, where he had been living while he studied law.² What interests us here, however, are More's arguments against entering public life. They can be found in the three letters which More appended to his version of the biography: selected by More from the fifty-odd epistles printed by Pico's earliest biographer, his nephew Gianfrancesco Pico, they must have appealed particularly to the young English humanist. And in two of these three letters Pico discusses our problem of the intellectual in government. More's translation of the first letter includes this striking passage: "Of the court and seruice of this worlde, ther is nothing that I nede to write vnto the: the wretchednes wherof the experience it self hath taught the, and daily teacheth. In obteneing the fauour of the princes, in purchasing the frendship of the company, in ambiciouse labour for offices, and honours, what an heape of heuines ther is. How great anguish, how much besynes and trouble, I maie rather lerne of the then teache the: whiche holding my self content with my bookes and rest, of a childe haue lerned to liue within my degree, and as much as I maie dwelling with my self, nothing out of my self labour for, or longe for."³

2. In "Sir Thomas More's Life of Pico della Mirandola," *Studies in the Renaissance*, III (1956), 61-74.

3. *The Workes of Sir Thomas More ... in the Englysh Tonge* (London, 1557), fol. a vir, translated from Johannes Picus Mirandula, *Omnia Opera* (Bologna, 1496), fol. RR iiiv.

The second appended letter was written to answer Pico's friend Andrew Corneus, who (Pico says) "writ vnto me, that it is tyme for me now to put my selfe in houshold with some of the great princes of Italie." Pico replies, convincingly, that he sets "more by my litle house, my study, the pleasure of my bokes, the rest and peace of my minde: then by all your kinges palacis, all your commune busines, all your glorie, all the aduantage that ye hawke after, and all the fauour of the court." Nor does he think that his intellectual labors will be fruitless.⁴

It is abundantly clear that More's own view was similar. Erasmus described him as "disinclined to a Court life and to any intimacy with princes," adding that "he could not even be tempted to Henry the Eighth's Court without great trouble."⁵ More himself had written to Erasmus, "I approve of your plan in not wishing to be involved in the busy trifles of Princes; and you show your love for me by desiring that I may be disentangled from such matters, in which you can scarcely believe how unwillingly I am engaged."⁶ This comment, written in 1517 shortly after More's entry into public affairs, is paralleled by his statement, made in 1532 after conscience had forced him to resign the chancellorship, that almost from boyhood he had longed to be free from the business of public affairs so that he could live for himself and God.⁷

Throughout his life, then, More disliked public affairs and preferred his study at Chelsea to the council chamber at Westminster. Yet he did become one of Henry VIII's principal advisors and, after Wolsey's disgrace, Lord Chancellor. Why?

We must turn to the *Utopia* for our answer. Here, in one of the most significant passages which More puts into his own lips, he pictures himself telling Hythloday: "I can by no means change my mind, but that I must needs believe that you, if you be disposed and can find in your heart to follow some prince's court, shall with your good counsels greatly help and further the commonwealth. Wherefore there is nothing more appertaining to your duty of a good

4. More: *Workes*, fols. a vii^v-viii^r; Pico: *Opera*, fols. TT vi^r-VV i^r.

5. Erasmus to Ulrich von Hutten, July 23, 1519, in P. S. Allen, ed.: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (Oxford, 1906-1947), IV, 15; translation from F. M. Nichols: *The Epistles of Erasmus* (London, 1901-1918), III, 390-391.

6. Allen, III, 111; Nichols, III, 103.

7. More to Erasmus, June 14, 1532: "Quam rem ad hunc vsque diem a puero pene semper optaui, Desideri dulcissime, vt quod tibi perpetuo contigisse gaudeo, idem aliquando gauderem contigisse mihi, nempe vt, publicarum rerum negotiis liberatus, aliquid olim temporis viuere Deo duntaxat ac mihimet ipsi possem: id nunc tandem, Erasme, Dei. opt. max. benignitate ac Principis indulgentissimi beneficio consequutus sum." Allen, X, 31.

man. For whereas your Plato judgeth that weal-publics shall by this means attain perfect felicity, either if philosophers be kings, or else if kings give themselves to the study of philosophy, how far, I pray you, shall commonwealths then be from this felicity, if philosophers will vouchsafe to instruct kings with their good counsels?"⁸ In no state but a Utopia will philosophers be kings, "or the kings and princes of this world have the spirit and power of philosophy."⁹ The best available substitute for the philosopher-king is the king advised by philosophers; and scholars have the obligation of counseling with their monarchs. They may prefer the ivory tower, but duty calls them to descend to the council hall.

But, as Hythloday points out, no such simple, platitudinous answer will suffice. Suppose that the French king is seeking ways of acquiring territory in Italy, wondering where to make alliances and how many mercenaries to engage. If the philosopher-counselor advises him "not to meddle with Italy but to tarry still at home," since "the kingdom of France alone is almost greater than that it may be governed by one man," how will this counsel be taken? "So God help me, not very thankfully," is More's rueful reply. Or if, when the king is debating how to raise revenues, the humanist counsels him "to take more care for the wealth of his people than for his own wealth," will he not have deaf hearers? "Doubtless," More admits. Why then should philosophers waste time trying to aid unsympathetic governments?

The problem must have been of tormenting personal significance for More, and the answer which he ultimately constructed is, perhaps, more acutely thoughtful than his biographers have realized.¹⁰ The philosopher of Hythloday's examples will have deaf hearers, and it will be "in good faith no marvel." For he is giving advice on the wrong level. Impractical counsels of perfection have no place in the actual business of government, necessary as they may be in political philosophy. "But there is another philosophy more civil, which

8. *Utopia*, p. 39. I am indebted to the stimulating discussion of the dialogue of counsel in J. H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea* (Princeton, 1952), pp. 126-132, although its approach is somewhat different from mine.

9. Plato: *Republic*, V. 473, Jowett translation.

10. The biographies by R. W. Chambers (*Thomas More*, London, 1935, pp. 154-156) and Theodore Maynard (*Humanist as Hero*, New York, 1947, pp. 92-100) treat the problem more fully than any others, but even they are disappointing. The older lives by Roper and Harpsfield do not touch on the problem of counsel at all - the *Utopia* is not even listed in the index to the E.E.T.S. edition of Roper's biography! - and no light comes from the more modern works of (e.g.) Father T. E. Bridgett (*Life and Writings of Sir Thomas More*, London, 1891), Christopher Hollis (*Sir Thomas More*, London, 1934), or E. E. Reynolds (*Saint Thomas More*, London, 1953).

knoweth, as ye would say, her own stage, and thereafter, ordering and behaving herself in the play that she hath in hand, playeth her part accordingly with comeliness, uttering nothing out of due order and fashion. And this is the philosophy that you must use. Or else whiles a comedy of Plautus is playing, and the vile bondmen scoffing and trifling among themselves, if you should suddenly come upon the stage in a philosopher's apparel, and rehearse out of *Octavia* the place wherein Seneca disputeth with Nero, had it not been better for you to have played the dumb person, than, by rehearsing that which served neither for the time nor place, to have made such a tragical comedy or gallimaufry? For by bringing in other stuff that nothing appertaineth to the present matter, you must needs mar and pervert the play that is in hand, though the stuff that you bring be much better. What part soever you have taken upon you, play that as well as you can and make the best of it. And do not therefore disturb and bring out of order the whole matter because that another which is merrier and better cometh to your remembrance." The humanist must not give up because evil opinions cannot be eradicated from princes' hearts. Rather he should subtly see that the ruler chooses the best of the practicable alternatives in dealing with each specific problem, "and that which [he] cannot turn to good, so ... order that it be not very bad. For it is not possible for all things to be well unless all men were good, which I think will not be yet this good many years."¹¹

Here we have perhaps the most reasonable solution to the problem of counsel which will ever be made, and it is the key to More's own actions. More, though temperamentally disinclined to public service, thought that duty obligated him to enter the government. He became chancellor at a late stage in the royal divorce proceedings, of which he could not approve, knowing that he could not make them end well but hoping that with his help they might not come out too badly. He supported what he thought the best of the practicable alternatives, an appeal to a General Council of the Church.¹² But More's arguments in the *Utopia* did not cover the sad last phase of his own career. He had not foreseen in 1516 what was painfully apparent by 1532: that some questions – particularly religious ones – do not admit of compromise, and that in these the counselor's conscience may not permit him to acquiesce in the prince's actions. It may even bring him martyrdom.

11. *Utopia*, pp. 39–48.

12. Cf. More's letter of March 5, 1534, to Thomas Cromwell, in *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. E. F. Rogers (Princeton, 1947), pp. 491–501, especially pp. 498–499.

II.

Unlike his friend More, Sir Thomas Elyot was never reluctant to accept governmental office. He was born into a good West-Country family with a long tradition of service to the crown behind it. Many of his relatives had been justices of the peace or members of *ad hoc* commissions; Sir Thomas's step-uncle Anthony Fetiplace was a squire of the body for both Tudor Henrys. More important, his father, Sir Richard Elyot, acted for many years as a king's serjeant-at-law and as justice of the western assizes; from 1513 until his death in 1522 he sat in the court of common pleas.

It was natural, therefore, that Thomas Elyot should be trained for public service in the law, and consequently he studied in Oxford, where he took the degrees B.A. and B.C.L., and in the Middle Temple, one of the Inns of Court. He began serving as clerk of the assizes for his father's circuit in 1510, while he was probably still in his late teens. By 1523 he had gained Wolsey's favor and an appointment as senior clerk of the king's council. This was the post which Lambarde, writing under Elizabeth, referred to as "the best Clarkeship of this Land, unlesse you will call the Master of the Rols a Clarke againe."¹³

So far had Thomas Elyot risen while he was still a young man. But the great Cardinal's fall meant the end of Elyot's service in the council; his patent was cancelled in 1530 and he was left, for the first time since he came of age, without a governmental post. To fill his newly-found leisure, and probably in an attempt to regain royal favor, he wrote his famous *Booke named the Gouernour*, rushing it into print in 1531. Its most important contents were two chapters stating a political theory which exalted the estate and authority of kings. Naturally Henry VIII was pleased to read Elyot's views, and it was probably as a result of them that he named Elyot his ambassador to the Emperor Charles V.¹⁴

Elyot was with Charles in 1531 and 1532, the years of crisis immediately preceding the decisive break with Rome. He was set the impossible task of

13. William Lambarde: *Archeion*, ed. C. H. McIlwain and P. L. Ward (Cambridge, Mass., 1957), pp. 86-87. On Elyot's service in the Council see his letter to Cromwell dated December 8, [1532], Cottonian MS. Titus B. I, fols. 376-377, British Museum.

14. For discussion of the political theory expressed in the *Gouernour* and a full account of Elyot's embassy, see S. E. Lehmborg: "Sir Thomas Elyot and the English Reformation," *Archiv für Reformationsgeschichte*, XLVIII (1957), 91-111. When this article appeared I was not convinced that the entries in Registrum H of the Oxford University Archives, fols. 1r, 14v, 111v, and 123v, referred to our Thomas Elyot, but I have since concluded that they probably do. I am grateful to Mr. W. A. Pantin of Oriel College, Keeper of the Archives, for sending me certain information about them.

persuading the Emperor not to insist on trial of Henry's case at Rome.¹⁵ It was inevitable that he should fail to satisfy his master. He was recalled in 1532 and never again held a significant governmental position.

After this second fall from favor Elyot became deeply concerned with the problem of counsel. He thought that Henry was not being well advised, that the council consisted only of flatterers. He himself would have given the King sincere counsel, but he could not get the King's ear.

Elyot published his views on counsel in two dialogues, both of which first appeared in 1533. Doubtless he chose the dialogue form so that he could put his own views into the mouths of his characters; it was obviously not safe to criticize the King openly. In fact the earlier of the two books, *Pasquil the Playne*, was first published without any indication that Elyot was its author, although it must have been generally recognized as his work. The second edition, printed in 1540, does bear his name.

The discussion of counsel in *Pasquil* is significant, although the book has failed to attract many modern readers and has not been reprinted since 1540. Pasquil, Elyot's principal character, has been plain in advising his master, and, like Elyot himself, he has fallen from favor. Pasquil is reproved by Harpocrates, a counselor who "speketh littell or nothing, but ... loketh as if he affirmed all thynge that is spoken,"¹⁶ and Gnatho, a loquacious flatterer. "Thou that art nat called to counsayle, arte full of bablynge," Harpocrates tells Pasquil, doubtless reflecting what Elyot knew to be the King's opinion of Pasquil's creator.¹⁷ Gnatho urges Pasquil to "tourne the lefe. And whan thou herist any thing purposed by them whom thou hast offendid, what so euer it be, affirme it to be well."¹⁸ And again: "by myne advise leue nowe at the last thine vndiscrete libertie in speche, wherein thou vvest vnprofitable tauntes and rebukes: I may well call them vnprofytable, wherby nothyng that thou blamist is of one iote amended, and thou locest therby preferment, whiche thyn excellent wit doth require."¹⁹ But this Pasquil is unwilling to do. "A knecke on the heed, though

15. This is the gist of his instructions from Henry VIII, Cottonian MS. Vitellius B. XXI, fol. 60, British Museum.

16. *Pasquil the Playne* (London, 1533), fols. B 4r, A 2r. Only two copies of this edition are known, in the Bodleian and Huntington Libraries. The *Short-Title Catalogue ... 1475-1640*, compiled by A. W. Pollard and G. R. Redgrave (London, 1946), lists as item 7671 an edition of 1532 in the library of Jesus College, Cambridge; but Dr. F. Britain of the College informs me that no such copy is known to have existed, and I conclude that the 1532 edition is a "ghost."

17. *Pasquil*, fol. D 5r.

18. *Ibid.*, fol. B 2v.

19. *Ibid.*, fol. A 4v.

it be to the scull, is not so dangerouse to be healed as an yuell (evil) affection thraste in to thy maisters brayne by false opinion.”²⁰

Pasquil, doubtless voicing Elyot’s own view, defines a counselor’s duty as “holding thy tonge when it behoueth the, and spekyng in tyme that which is conuenient.”²¹ He explains: “Where two hostes be assembled, and in poynt to fyght: if thou be among them though thou be a great astronomer, it behoueth the to hold thy tunge and not to talke of coniunctions and of the trine or quartil aspectes, but to prepare the to battayle. Where a good felowshyp is sette at dyce or cardes, thoughe thou be lerned in geometrie, holde thy tunge and speke not of proporcions of figures ... Where thou seeste thy frende in a great presence honoured of all men, though thou knowest in hym notable vices, yet there hold thy tonge and reproche hym not of them. Where thou seest thy lord or mayster in the presence of many, resolued in to fury or wantonnesse, thoughe thou hast all redy aduertisementes howe he shall refrayne it, yet holde thy tonge than, for troublynge that presence.”²² Here Elyot is saying the same thing that More said in the *Utopia*: the philosopher-counselor must descend from his ivy-clad tower and limit his advice to what is useful. He should realize that there is a time and a place for everything, and he must refrain from giving useless information at inopportune moments.

But still he has responsibilities. He cannot, like Harpocrates, sit by silently. On the contrary: “If before battaile ioyned, thou beholdest thy side the weiker, and thyne aduersaries more puissant and stronger: speke than of policie wherby thou hopest to optayne the victorie. Before that thy frende syttethe downe to dyce, if thou dost perceiue that he shall be ouermatched, discourage hym betyme, or he repent hym in pouertie. ... If thou knoweste a vice in thy frende which is of a fewe men suspected, er it be talked of at the tauerne, or of his enemy reproched, warne him of the damage that may happen if it be not amended.” In particular – and surely with reference to Henry’s love for Anne Boleyn – “When thou perceiuest thy Maister to be resolued into wrath or affections dishonest, before wrathe be increased into fury, and affection into beastly enormitie, as opportunitie serueth the, reuerently and with tokens of loue towarde hym speke such wordes as shalbe conuenient.”²³

Elyot, through Pasquil, added bluntly that many evils might have been prevented if all counselors were as honest as he and all princes willing to hear. “Germany shuld not haue kicked agayne her mother,” that is, broken with the

20. *Ibid.*, fol. C 8r.

21. *Ibid.*, fol. A 5r.

22. *Ibid.*, fols. A 6v–7r.

23. *Ibid.*, fols. A 7v–8r.

Roman Church; "Emperours and princis shuld not haue ben in perpetual discorde, and often tymes laughed at as dissardes [jesters], saynctes blasphemed and miracles reprobred for iougglynges, lawes and statutes contemned, and officers littell regarded. What must nedes folowe," Pasquil hated to imagine.²⁴ In an even gloomier tone he exclaimed, later in the dialogue: "God helpe vs, the worlde is almost at an end: for ... after noone is tourned to before noone, vertue into vice, deuocion into hypocrisie, and in some places men saye faythe is tourned to herisyse."²⁵ These disasters have come because flatterers like Gnatho and Harpocrates have "rootid in your maisters hart false opinions and vicious affectis, which is the poyson that we so moche spake of." They will eventually see how wrong they have been, but then it will be "impossible with speche to remoue those opinions and cure those affectis, except ye loued so well your mayster that for his helthe ye wolde confesse youre owne errors."²⁶ And, one imagines, even that may be unavailing.

Having made such strong comments, Elyot tried to cover himself by insisting that he had not meant to criticize any particular living person. In his preface he assured readers that Pasquil, although his tongue was sharp, "in this booke vsith suche a temperaunce that he notith not any perticular persone or countrey."²⁷ He had Pasquil add, at the end of the book, "I haue sayd nothyng, but by the waye of aduertisement, withoute reprochyng of any person, wherewith no good man hath cause to take displeasure. And he that doth, he is soon spied, to what parte he leaneth."²⁸ Who would admit that he was a dishonest advisor and thus Elyot's target? Probably Elyot meant that he blamed all the King's counselors, not alone his chief advisor Cromwell, for governmental errors. He did not try to deny that his dialogue had relevance to the events of 1533 and to Henry's proceedings in religious affairs. Straight to the point is Pasquil's assertion, "Iuge what menne lyst, my thought shal be free."²⁹ No matter how dangerous it was, Sir Thomas Elyot would think independently, and he would express his views as openly as he dared. Later in 1533 he published, this time with his name on the title-page, a rather long dialogue *Of the Knowledg [sic] which Maketh a Wise Man*. Like *Pasquil the Playne* it deals with the problem of counsel, but it is more philosophical and less clearly related to the problems of contemporary England than its predecessor.

24. *Ibid.*, fol. A 1v.

25. *Ibid.*, fol. B 5r.

26. *Ibid.*, fol. D 2r-v.

27. *Ibid.*, fol. A 1v.

28. *Ibid.*, fol. D 6v.

29. *Ibid.*

Of the Knowledg is based on Diogenes Laërtius' account of Plato's experiences giving counsel at the court of Dionysius of Sicily.³⁰ Elyot puts this narrative into Plato's mouth: "On a tyme [Dionysius] willed me to declare in his presence the maiestie of a kinge, and howe moche he excelled and was aboue the astate of any other person, which request I gladly herde, thinkinge to haue had good opportunitie to warne hym of his blyndenes and foly. Therfore I began to commende the perfect ymage or fygure of God, which was manifest in the astate of a king, who ruled hym selfe and his people for the vniuersal weale of them al." Elyot probably intended his readers to recall his own efforts, in the second and third books of the *Gouernour*, to warn princes of tyranny. He has Plato continue: "And whan I had described his auctorite and preeminence by the excellency of his vertue, afterward I studiously dyd sette out a tyraunte in his propre colours, who attendeth to his owne priuate commodite. Hereat kynge Dionise frowned and became angry. And interruptynge my wordes sayd vnto me: This is a tale of old fooles, that can not be otherwise occupied. And I answered agayne, that those wordes of his sauored of tyranny ... The kynge beinge inflamed with fury furthwith wolde haue slaine me."³¹ It is not very difficult to imagine a similar scene involving Elyot and Henry, one in which Elyot tried to warn his master about the consequences of his love for Anne Boleyn.

Instead of killing Plato, of course, Dionysius let him be sold into slavery. He was finally ransomed and returned to Athens, where Elyot pictures him discussing his experiences with Aristippus. Aristippus (as in Diogenes Laërtius) is the very archetype of a flatterer, much like Gnatho in *Pasquil the Playne*.³²

The dialogue aims at showing that Plato had acted correctly when he warned Dionysius of tyranny. A complex and rather irrelevant chain of reasoning leads to the conclusion that reason must rule in the soul of the wise man, who must live well himself, not merely urge others to do so. The wise man cannot, however, live properly and yet tell falsehoods; this is being untrue to himself. "As truth is good, so falshod is yl."³³ Therefore Plato was bound to tell Dionysius the truth; if he had not, "than shulde I haue proued my selfe to haue ben a foole and no wyse man."³⁴ Plato was never ruled by his passions and hence "neuer fell from that place in the lyne of ordre, wherin God had set" him; Dio-

30. Diogenes Laërtius: *Vitae Philosophorum*, "Plato," XIV-XVI.

31. *Of the Knowledg which Maketh a Wise Man* (London, 1553), fol. B. 3r-v.

32. Diogenes Laërtius: "Aristippus," III: "He was always in greater favour with Dionysius than any of the others, as he always made the best of existing circumstances ... On which account Diogenes used to call him the king's dog."

33. *Of the Knowledg*, fol. N 7v.

34. *Ibid.*, fol. P 2v.

nysius (Aristippus conceded) "hath bothe lost him selfe by refusing the sayde knowledge, ... and also he hath moste folishly lost the, Plato."³⁵ Plato had converted his antagonist. His conclusion was the same as Pasquil's: a counselor must give frank warning whenever his master acts unwisely.

Elyot's preface is perhaps more interesting than the dialogue itself. It suggests that the earlier colloquy, *Pasquil*, had not been received calmly. Some men, finding in Elyot's books "the thing dispreysed whiche they do commende in vsynge it," thought that he wrote with "no lyttell presumption." And, Elyot added, "some wyll maliciously divine or coniect that I wryte to the intent to rebuke some particuler persone, couaytinge to brynge my warkes and afterward me into the indignation of some man in authorytie" – doubtless Thomas Cromwell.³⁶ Elyot again denied that he was criticizing any specific individual: "in no boke of mi making I haue intended to touche more one manne than an nother. For there be Gnathos in Spayne as wel as in Grece, Pasquilles in Englande as welle as in Rome, Dionises in Germanye as welle as in Sicilie, Harpocrates in France as wel as in Aegypt, Aristippus in Scotland as well as in Cyrena; Platos be fewe, and them I doubte where to fynde."³⁷ If he thought that *all* Henrician counselors were Gnathos, Elyot could quite truthfully claim that his shafts were aimed at no single figure in the government. Again he did not deny that his comments had contemporary relevance: there were Pasquils in Tudor England, though (like Elyot) they might not be properly esteemed.

Elyot did not attempt to keep his writings from the eyes of governmental officials. On the contrary, he sent Cromwell a presentation copy of his Platonic dialogue, with a covering letter asking Cromwell to recommend it "vnto the Kinges highness whan ye shall fynde therunto oportunitie." Sir Thomas particularly hoped that Cromwell would read the book, take it "in good part, and after your olde gentill manere defend your frende in his true meaning agayne them whoes myndes haue suche a fewer [fever] contynuall that euery good counsaile is in their taste vnsauery and bitter."³⁸

Probably neither Cromwell nor Henry found time to peruse Elyot's dia-

35. *Ibid.*, fols. P 4v–5r.

36. *Ibid.*, fol. A 2v.

37. *Ibid.*, fol. A 5v.

38. Harleian MS. 6989, fol. 33, British Museum. H. H. S. Croft, in his introduction to *The Boke named the Gouvernour* (London, 1880), I, cix–cx, suggested that this letter accompanied a presentation copy of *The Castel of Helth*. But in the letter Elyot wrote that "the matter containyd in this booke is of suche importance that it requireth a quyet lesson and a pregnant iudgement with allso a stable remembrance, to the help wherof I haue of purpose vsid often repetitions." This certainly refers to *Of the Knowledg*, in which Elyot has Plato say, "In matter of great importaunce ... there is required a plaine and sensible forme of reasoning, broken now and than with often repetitions." (Fols. H 5v–6r.) There are few repetitions in Elyot's *Castel of Helth*.

logues; both would surely have been displeased had they read them. Elyot had spoken courageously against what he believed to be grave error by the King and his council; he was one of the few to criticize Henry in the 1530's and remain alive in the 1540's. But he was never called to counsel. He was unable to fulfill his obligation as a philosopher, and frustration and bitterness became the dominant notes of his later life. Less capable and less courageous than More, he was not killed: only forgotten. One is familiar with the type – pedantic, complaining, unpopular, and unfortunately often right. Writing, translating, even compiling a vast Latin-English dictionary were poor second-rate-activities for a humanist with such a keen sense of duty to his country.

III.

In some respects Thomas Starkey's earlier career was remarkably like More's and Elyot's.³⁹ Starkey, born in Cheshire sometime during the last decade of the fifteenth century, had come to Wolsey's attention soon after he received his Oxford M.A. in 1520. At the Cardinal's request, the University named Starkey its proctor in 1522, while he was a fellow of Magdalen and lecturer in natural history. But Starkey was not to remain in the University; he spent a year in Paris as secretary to Reginald Pole, returned to England in 1530, accepted several ecclesiastical benefices, and lived in the Charterhouse studying philosophy.

It is fairly clear that Starkey underwent some sort of inner debate about the merits of the active and the contemplative life, although his soul-searching was probably never so profound as More's. One of Starkey's friends, Edmund Harvel, begged him to emerge from the monastery to show England "quam sit humaniter vivendum,"⁴⁰ and Starkey eventually did acknowledge his duty to enter public life. First, however, he studied law in Padua, again living with Pole; after gaining his doctorate he returned to England in 1534 as chaplain to Pole's mother, the Countess of Salisbury. He now began an eager quest for governmental preferment.

In a letter written to Cromwell late in 1534 Starkey bluntly asked for Cromwell's patronage and explained why he felt bound to serve the state. "Gladly I wold that you schold a lytyl more playnly know wyth what hart &

39. On Starkey's life cf. W. Gordon Zeeveld: *Foundations of Tudor Policy* (Cambridge, Mass., 1948), *passim*, and Kathleen M. Burton's edition of Starkey's *Dialogue Between Reginald Pole & Thomas Lupset* (London, 1948), pp. 197–201.

40. Harvel to Starkey, June 1531, Cottonian MS. Nero B. VI, fol. 162, British Museum.

mynd I wold serue the kyng," he began, and he continued to tell Cromwell "the ordur, processe, & end of al my studys." He had studied philosophy and the classics, and he was tempted to spend his life "in the contemplacyon of natural knolege." Next, "mouyed by Chrystyan charyte," he gave himself to scriptural studies. Finally he acknowledged his obligation "to lyue in a polytyke lyfe," and so he had "set my selfe now thes last yerys past to the knolege of the cyuyle law, that I myght therby make a more stabyl and sure iugement of the polytyke ordur & custumys vsyd amonge vs here in our countrey ... What so euer hyt ys that I haue by the gudeness of God attaynyd vnto I schal most gladly, aftur your iugement & aduyse, apply hyt to the seruyce of our prynce, and therby rekun my selfe to attayne a grete parte of my felycyte."⁴¹

Starkey's plea met with success: By February 1535 he was acting as chaplain to Henry VIII. His appointment was doubtless due in part to Cromwell's recommendation, but probably also to Starkey's own *Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*. He presented the work to Henry with a dedicatory letter emphasizing his eagerness to serve the King. "I cannot but thinke and playnly iuge," he wrote, "that [man] ys brought forthe to the intent that all such giftys as be to him by the benefyte of nature and gudnesse of God aboue all other mortall creaturys giuen, he schold commyn and aply to the profyt [of] other and setting forthe of Goddys glory." Starkey felt bound to serve his state; if he could not, his life would be "both tedyouse and displesant."⁴² Some of this is doubtless mere rationalization of office-seeking; but the *Dialogue* cannot be so simply dismissed, for it seeks to pose and answer the most pressing questions about counsel.

Its main theme is that the wise man – here Pole – cannot escape an obligation to serve his state. Lupset, a friend of Starkey's and lecturer in rhetoric at Oxford, serves as a mouthpiece through which Starkey can project his own ideas; if the views were genuinely Lupset's, at least they were ones with which Starkey agreed. The opinions attributed to Pole are probably those which he actually held during his younger years, when his chief temptation was (as his biographer says) "to escape from public duties to his study and oratory and to the warm company of his friends."⁴³

Lupset begins, like Giles in More's *Utopia*, by voicing surprise that his companion has not "before thys ... applyd your mynd to the handelyng of the

41. Harleian MS. 283, fol. 129, British Museum; printed in S. J. Herrtage, ed.: *England in the Reign of Henry VIII: Starkey's Life and Letters* (London: Early English Text Society, 1878), pp. ix-x.

42. SP 1/90, Public Record Office; printed in Herrtage, pp. 1xxiii-1xxiv.

43. W. Schenk: *Reginald Pole, Cardinal of England* (London, 1950), p. 167.

materys of the commyn wele here in our owne natyon, to the intent that bothe your frendys and cuntrey myght now at the last receyue and take some frute of your lang studys.”⁴⁴ “You see your cuntry,” he says to Pole, “requyre your helpe, and as hyt were cry and cal vnto you besyly for the same, and you, as drownyd in the plesur of letturyys and pryuate studys, guye no yere [ear] therto.”⁴⁵

Pole admits his obligations to England, but suggests that no one can govern a state wisely unless he has first learned to rule himself. He then discusses man’s nature in more general terms; he is “not al sure” whether human perfection “stond in the actyue lyfe, and in admynystratyon of the maters of the commyn wel, ... or els in the contemplatiue, and knolege of thynges.” But he tends to favor a life spent in contemplation “of God, of nature, and of al the workys therof.” For support he cites “old and antique phylosopharys” who “forsoke the medelyng with materys of commyn welys, and applyd themselfys to the secrete studys and serchyng of nature.”⁴⁶ Is not man’s obligation to develop his mind greater than his duty towards his state?

Perhaps; but the two activities need not exclude each other, as Lupset points out. Man’s goal is “fyrst, to make hymselfe perfayte, wyth al vertues garnyschyng hys mynd; and then to commyn the same perfectyon to other. For lytyl awaylyth vertue that ys not publyschyd abroad to the profyt of other.” Man is “borne to commyn cyuylte” and must be ever “redy to helpe another by al gud and ryght pollycy.”⁴⁷

But Pole will not admit that man was indeed born “to lyue in polytyke ordur.” Like Rousseau after him, he thinks that man “lyuyd more vertusely, and more accordyng to the dygnyte of hys nature,” before there were rulers or cities to be centers of adultery, murder, and vice. He wishes he could return to “the golden age, where in man lyuyd accordyng to hys natural dygnyte.” Lupset is more realistic; he sees that men will not revert to pastoral life because cities may be evil, and he redefines civil life as “lyuyng togyddur in gud and polytyke ordur, one euer redy to dow gud to a nother, and as hyt were conspyryng togyddur in al vertue and honesty.”⁴⁸ When Pole objects that politic order is

44. *A Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset*, ed. J. M. Cowper (London: Early English Text Society, 1871), p. 2. Cowper’s edition is the earliest printed version of the *Dialogue*, of which the MS. is SP 1/90 at the Public Record Office. Miss Burton’s edition (cited above) modernizes the spelling.

45. *Dialogue*, ed Cowper, p. 3.

46. *Ibid.*, p. 4.

47. *Ibid.*, pp. 5–8

48. *Ibid.*, pp. 8–10.

not natural because systems of government vary, Lupset replies that its basic principle, the dignity of man, is immutable. There may be diversity of laws, but all aim at achieving one end.⁴⁹

This seems to satisfy Pole, who is now willing to concede "that euery man ought to apply hymselfe to the setting forward of the commyn wele; euery man ought to study to helpe his cuntrey."⁵⁰ But he raises a further objection. Is not wise counsel wasted on tyrants? Are not philosophers absolved of any duty to advise tyrannical rulers? If they give counsel, "wythout dowte hyt schold be laughyd at, no thyng at al hyt schold be regardyd, no more then a tale tollyd among deffe men." After this argument, a mere *réchauffé* from the *Utopia*, Plato's experiences in Sicily are trotted out to bolster Pole's position. But Lupset remains unconvinced. Although those born under virtuous rulers are fortunate, those who will serve only wise princes are hopeless idealists. "They loke, I trow, for Plato's commyn wele: in such expectatyon they spend theyr lyfe, as they thynke, wyth grete polytyke wysdome, but in dede wyth grete frantyeke folly."⁵¹ Starkey, like More, is urging scholars to accept unalterable if unideal situations, endeavoring to resolve each of them as well as possible.

So, says Lupset, "bend your selfe to that to the wych you were borne: loke to that wych, aboue al, is your offyce and duty." Pole yields: "Master Lupset, you haue bounde me now: I haue no refuge ferther to fle. Werfor I promys you I schal neuer pretermyt occasyon nor tyme of helpyng my cuntrey, but euer, as they offer themselfe, I schalbe redy to my powar euer to apply and indeur myselfe to the mayntennance and setting forward of the true commyn wele."⁵²

Pole did not, of course, immediately accept public office. Indeed the point was rather a sore one with him, for he was of a noble family and would normally have risen to a position of some eminence. He had been offered the archbishopric of York after the death of Cardinal Wolsey, provided only that he would agree to support the King's divorce. In an unfortunate interview with Henry, Pole had been at first tongue-tied, then stammered out what appeared to be a condemnation of Henry's proceedings.⁵³ Although he later wrote a conciliatory letter to the King, Henry was never convinced that he had

49. *Ibid.*, pp. 11–21.

50. *Ibid.*, p. 21.

51. *Ibid.*, pp. 23–24.

52. *Ibid.*, p. 25.

53. See A. M. Quirini, ed.: *Epistolarum Reginaldi Poli, Pars IV* (Brescia, 1744 *et seq.*), p. 328, and the *Letters and Papers of Henry VIII*, ed. Brewer and Gairdner (London, 1864 *et seq.*), XII, 444.

Pole's support, and he must have been glad enough to see Pole leave England in 1532 without declaring himself publicly. But Henry continued to hope for Pole's approbation, and he ordered Starkey to correspond with Pole in 1535 and 1536. The upshot was, of course, Pole's long treatise *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, which severely criticized England's break with Rome. It was now clear that Pole would hold no office in his mother country until the accession of a Catholic like Mary, to whom he was sent as papal legate. His activities as archbishop of Canterbury are chronicled in the pages of Foxe's *Book of Martyrs*.

During Pole's exile Starkey had continued to work for the government until his death in 1538. Besides being Henry's chaplain and intermediary in the negotiations with Pole, he served as a propagandist for the Reformation, completing his *Exhortation to Christian Unity*, or *Treatise against the Papal Authority*, about 1534. He has often been condemned, rather unfairly, for insincerity and boot-licking. Actually his *Dialogue* furnishes a perfectly adequate rationale for his activities. He was no doubt convinced that the break with Rome was desirable. The point, however, is that as a counselor he felt himself bound to serve his sovereign. He accepted the Reformation – he could hardly have stopped it! – but he did what he could to ameliorate the situation and to hold the disruption in religious life to a minimum.

Such are the answers of More, Elyot, Pole, and Starkey to the problem of counsel. All thought that scholars could not avoid their duty to act as counselors; all considered seriously the difficulties which philosophers were bound to encounter; all concluded that these were no sufficient excuse for contemplative retirement. More and Elyot went further: They showed why scholars had so often been disregarded and pointed out the sorts of advice which might be heeded. How much better, they agreed, to succeed with limited aims than to attempt great but hopeless reforms. Far from mouthing mere platitudes about counsel, they provided practical answers to its actual problems.

And yet the story of their lives has not been a happy one. More, unable to hold back the flood, refused to retreat before it and was executed. Elyot, unable to make himself heard, pined in frustrated retirement. Pole, unable to support royal policies, went abroad to await better days. Only Starkey continued to serve his King, and he was unable to accomplish much. Why, one wonders, did they fail? Were their solutions to the problem of counsel faulty?

Such a question, with all its embarrassing contemporary implications, must be answered by each thoughtful reader for himself. But it may be suggested that a graver fault lay in the men's personalities than in their ideas. More, Elyot, Pole, and Starkey were all primarily men of contemplation, not men of

action; doubtless all were more at home with books than with kings. The conviction that they should lead active lives did not in itself qualify them for governmental service. They came equipped with abundant knowledge, considerable wisdom, and some experience in accomplishing limited tasks well: More, for instance, was a notable success in legal matters, Elyot did good work with the council, and Starkey performed his services as propagandist with some distinction. But for counsel at the highest level all but More were ill-suited. The fault was in themselves; compared to a Wolsey or a Cromwell they were (to borrow Shakespeare's word) underlings.

No one, of course, would wish to call Sir Thomas More an underling. Although he too was bookish, he could hold his own in governmental councils. But when the end came he realized that he could not limit his counsel (as he had recommended in the *Utopia*) to advocacy of the best practicable alternative, for continued allegiance to Rome was by 1533 no longer one of the alternatives. In a matter of such fundamental seriousness he refused to compromise. He stood quietly but firmly by his religious convictions; his tragically acute conscience was responsible for his martyrdom.

It may be suggested, then, that the Henrician humanists overlooked two points in their discussions of counsel. They did not consider seriously enough the possibility of the scholar's personality itself limiting his ability to serve the state, but rather they assumed that his philosophical knowledge was an adequate qualification. And they did not realize that each councilor might ultimately be forced to distinguish between really fundamental issues, where conscience might permit no retreat, and those less vital, which might be compromised. Despite these defects, the writings of More, Elyot, and Starkey approached an answer to the problem of counsel. In a less troubled age their solutions might have been adequate and their governmental labors crowned with success.

ZUSAMMENFASSUNG

Ist ein Gelehrter verpflichtet, seinem Staat durch Mitwirkung an der Regierung zu dienen? Diese zu allen Zeiten akute Frage war besonders brennend für die englischen Humanisten des Reformationszeitalters; ihre Schriften enthalten aufschlußreiche Erörterungen des Dilemmas.

Einen erheblichen Teil von Buch I der *Utopia* des Thomas Morus nimmt ein Dialog über die Rolle des Gelehrten in der Gesellschaft ein. Morus scheint zu dem Schluß zu gelangen, daß der Humanist moralisch verpflichtet ist, seinem Staat zu dienen, und daß er sich nicht in die Weltabgeschlossenheit des elfenbeinernen Turmes zurückziehen darf. Er müsse sich jedoch völlig im klaren darüber sein, daß sein Ratschlag nicht immer be-

folgt werden wird und daß bei Beratungen von Staatsmännern kein Raum für idealistische Gemeinplätze ist.

Einiges Licht fällt auf dieses Problem auch in den Schriften von Sir Thomas Elyot und Thomas Starkey. Elyots „Boke Named the Governor“ stellt einen Versuch dar, passende Richtlinien für die Bildung von Gelehrten, die zugleich Staatsmänner sind, zu geben, während Starkey in seinem „Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset“ ausführlich erörtert, wie sich der Gelehrte gegenüber politischen Aufgaben verhalten soll.

Diese Tudor-Humanisten sprachen die Überzeugung aus, daß Gelehrte bei der Regierung beratend mitwirken sollten, besonders während der kritischen Zeit der englischen Reformation. Morus, Elyot, Starkey und Pole bekleideten sämtlich Ämter von einiger Bedeutung, aber keiner von ihnen wirkte erfolgreich. Morus wurde enthauptet, Elyot entlassen und nicht mehr beachtet; Starkey brachte es zu wenig mehr als einem Apologeten der Regierung, und Poles Religionspolitik war nicht von Dauer. Haben sie die Frage nach der beratenden Mitwirkung bei der Regierung falsch beantwortet, oder war der Versuch, den Verlauf der englischen Reformation zu ändern, unvermeidlich zum Scheitern verurteilt?

Melanchthoniana inedita III

Ungedruckte kirchenrechtliche Gutachten, mitgeteilt von Robert Stupperich

I. HANDSCHRIFTLICHE ZUSÄTZE ZUR LIPPISCHEN KIRCHENORDNUNG

Melanchthons Autorität hatte sich in den dreißiger Jahren in den evangelischen Territorien und Städten bereits so weit durchgesetzt, daß der Verfasser der CA und Apol. häufig auch in kirchenrechtlichen Fragen befragt wurde und in Einzelfällen Gutachten von ihm erbeten wurden.

Als Graf Jost von Hoya die Regentschaft in Lippe führte, ist 1538 durch seinen Hofprediger Hadrian Buxschott eine Kirchenordnung für das Lippische Land aufgestellt worden. Zu Michaelis (29. 9.) 1538 wurde diese in Detmold unterschrieben. Außer Buxschott war auch Johannes Timann, Prediger in Bremen, an der Kirchenordnung beteiligt. Vor ihrem Inkrafttreten wurde sie von Simon von Wendt, dem Drost von Varenholz, nach Wittenberg zur Begutachtung geschickt. Die Reformatoren haben das umfangreiche Buch geprüft, ein ausführliches Gutachten abgegeben und es gemeinsam am 8. 11. 1538 unterschrieben. Dieses Schriftstück (CR 3,603 f.) ist von Justus Jonas, Martin Luther, Johannes Bugenhagen und Philipp Melanchthon unterzeichnet. Möglicherweise ist das Gutachten von Jonas geschrieben, da sein Name an erster Stelle steht. Es kann aber ebenso auch von Melanchthon verfaßt sein. Die Lippische Kirchenordnung wird darin für „christlich und recht“ erklärt und die Regenten der Landschaft ermahnt, „solche christliche Ordnung zu Gottes Ehren und zu Lob unserm

Herrn Christo und zu der Leute Seligkeit mit Ernst aufzurichten und handhaben zu wollen“. Sie sollten sich durch die Drohungen der Widersacher und das Wüten der Tyrannen nicht von der Pflicht, die sie Gott schulden, abbringen lassen.

Wie die Reformatoren in ihrem Gutachten angeben, sind von ihnen an einzelnen Stellen kleine Abänderungen gemacht worden. Diese Korrekturen sind von Melanchthons Hand geschrieben. An elf Stellen sind kleine Zusätze gemacht worden. Sie betreffen die Abschnitte über: Messe, Kirche, Gebet und Trost im Leiden. Auch zu den Angaben über die Besoldung der Kirchendiener und vor allem zum Kapitel von Ehesachen finden sich Zusätze.

Die Lippische Kirchenordnung¹ befindet sich im Staatsarchiv von Detmold. Die Handschrift ist im Laufe der Jahrhunderte schwer durch Wasserschaden beschädigt worden und hat trotz der Restaurierung an diesen Stellen Textverluste erlitten. Als Ganzes ist die Kirchenordnung nie gedruckt worden. Bei L. A. Richter in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. 2 (1846), S. 489 ff. findet sich nur ein gekürzter, unzureichend wiedergegebener Text. Melanchthons eigenhändige Ergänzungen sind in diesem Nachdruck nicht berücksichtigt worden.

Wir geben nachstehend die umfangreichsten Zusätze wieder, die zwar nicht Neues darstellen, aber Melanchthons Auffassung vom Gesetz und von der Ordnung der Ehe sehr erheblich verdeutlichen. Diese bisher unveröffentlichten Stücke werden für seine kirchenrechtlichen Anschauungen nicht ohne Wert sein und zeigen, daß Melanchthon, der diese Fragen später in seiner Schrift *De coniugio* in seinen *Loci* und im *Examen ordinandorum* ausführlich behandelte, bereits in den dreißiger Jahren diese Gedanken vertreten hat. Die Anwendung des Gesetzes in der Kirche nahm Melanchthon bekanntlich sehr ernst und maß ihm eine große Bedeutung bei. Während wir die kurzen Marginalien, die Melanchthon in der Lippischen Kirchenordnung anbrachte, übergehen, geben wir die vier Textseiten wieder, die am Schluß des Bandes eingetragen sind².

Melanchthons handschriftliche Zusätze zur Lippischen Kirchenordnung (1538)

(325) Und nach dem gottes wort das / natürlich recht verkleret und die / Ehe zwischen gesipten personen in / etlichen graden verboten Leuitici 18, / soll in solchen graden khein / ehe zu gelassen werden. (Wenn aber) / iemand also he

1. Die volle Überschrift lautet: Gestellte Artikel, Reformation der Kirchen in der Grafschaft Lyppe etc. durch die Verordenten der Landschaft übergeben Anno 1538. Eine kurze Inhaltsangabe dieser Kirchenordnung bietet *P. Tschackert*: Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre. 1910. S. 581 ff.

2. Für die freundliche Übermittlung des Textes und die Genehmigung, ihn abzu-
drucken, danke ich Herrn Staatsarchivdirektor *Dr. E. Kittel* in Detmold.

radtenn w(ollte), / soll solche bey wohnung (nicht) / geduldet und die personen (ge)straft / werden. Denn solche ... bey wohnung / ist wider naturlich recht, das gottlich / ordnung ist in menschlicher natur. Und / hatt khein mensch (da zu macht da)³ / gewalt da wider zu ordnen oder / zu dispensern, wie der Bapst / freuenlich gethan.

Weiter soll auch der ander grad verboten / seyn, als bruder oder swester kinder / zu samen zu geben. Und soll in disem / grad auch khein heiradt zu gelassen werden. /

(326) Es sollen auch kheine Ehe / geschiden werden, wer in fellen, / die Got-tes wort außgetrukt, als / nemlich so die ein person / Ehebruch treibet, item so / die ein person muthwilliglich / in der andern weg laufft, / (sie verlasset und ist yhr widerkunfft / nicht zu vermuten oder der meinung sein) / sie schedlich verlasset und ist / nicht zu vermuten, das sie widerkompt / oder will sich nicht recuertieren, / wie vom fall der verlassung / geschriben ist 1. Corinth. 7 [15].

Und soll die klagende person yhre sach / an iedem ort, an (yhren person) den / pastor und burgermeistern (gelangen lassen) / oder an den Superattenden-ten gelangen lassen / (327) die solten mehr verstendige personen / zu sich zihen, den beklagten / die sach verhorn und die / versuchen, Und so die selbige / nicht zu erhaldden, soll (die unschuldige / person von der schuldigen) / nach der beweisung die unschuldige / person von schuldigen / geschiden werden und (yhr) der unschuldigen / erlaubt, ehrlich und christlich wiederumb / zu heiraden nach der lehr Christi / Matth. 19, 12; 1. Corinth. 7 [15], / (und also) wie es gehalden in der / alden Kirchen. Denn Hieronymus⁴ / (zeigt an der) entschul- diget Fabiolam, / das sie vom Ehebrecher / geschiden Und ein andern ehelich / genommen hatt. In Eusebius lib. / 4 Ecclesiasticae historiae cap. 17⁵ / (zeigt) erzelt ein fall von einer / (328) christlichen frowen, welche sich von / yhrem eheman, / der ehebruch und ander / unzucht zu Alexandria / getriben, / geschi- den, und sagt / (von Justino der solchen / Historia weiter) / dise Historia sey von Justino / Martyre recitirt. (Haec Philippus)

II. EIN EHEGUTACHTEN AUS DEM LÜNEBURGER STADTARCHIV

Melanchthon hatte gute Beziehungen zu Lüneburg. Nicht nur zu den Predigern und Schullehrern unterhielt er Verbindungen, sondern auch zu der weltlichen Verwaltung der Stadt (vgl. W. Reinecke: Geschichte der Stadt Lüneburg. Bd. 2.

3. Die eingeklammerten Worte sind von Melanchthon durchgestrichen.

4. Dieselben Beispiele werden in der Schrift *De coniugio* gebracht, vgl. CR 21, 1065.

5. Vgl. MSL 22, 691 f. und Eusebs Kirchengeschichte (ed. E. Schwarz). 5. Aufl. 1952. S. 151 ff.

1933). Seitdem Urbanus Rhegius hier vorgearbeitet hatte und der Rat der Stadt sich entschlossen hatte, Hermann Tulich aus Wittenberg als „Superintendent der Schulen“ zu berufen, war die evangelische Grundlage in Lüneburg gelegt. Es gab zwar noch Meinungsverschiedenheiten, aber die entschiedenen Kräfte setzten sich durch.

Melanchthon war in dieser Zeit Dekan der artistischen Fakultät. Noch war er ruhig in Wittenberg. Allerdings war es die Ruhe vor dem Sturm, den das neue Reichsgesetz, das Interim, auslösen sollte. Von diesen schweren Ereignissen vernahmen wir aus dem Gutachten nichts. Es ist sachlich und nüchtern gehalten, als wäre nichts Besonderes in der Welt passiert.

Der Rat der Stadt Lüneburg übersendet Melanchthon den Bericht über einen Fall von Ehebruch, zu dem der Praeceptor Stellung nehmen soll. Die Überschrift ist von späterer Hand hinzugefügt. Auf demselben Blatt hat Melanchthon seine Auffassung manu propria wiedergegeben. Sein Gutachten trägt allgemeine Form. Melanchthon rechnet mit der vorhandenen Gesetzgebung, und zwar nicht nur mit der kaiserlichen, sondern auch mit dem Stadtrecht, mit dem sein Rat nicht kollidieren darf und tatsächlich nach seiner Auffassung nicht kollidiert. Unter den Autoritäten, auf die er sich beruft, nennt er neben M. Luther auch Erasmus von Rotterdam. Er erwähnt auch wieder den Fall der Römerin Fabiola, in dem sich Hieronymus ähnlich entschieden hätte¹.

Das Stadtarchiv in Lüneburg hat anscheinend früher noch ein anderes Gutachten besessen, das mit a) bezeichnet war. Unser Manuskript trägt die Bezeichnung b), die vermutlich im 17. Jahrhundert ihr gegeben worden ist. Das ganze Schriftstück enthält sieben Blätter, in guterhaltener, klarer Schrift².

Belangent einen Ehebruch, wie da zustraffen, darauf des Herrn Filippi Melanthonis eigen handtschrifft und Bedencken

a) [Der Befund]

Es hat sich allhie begeben und zugetragen, das ein man mit seiner ehewirthe fast in die zehenn Jar Im ehstande gelebet und in stehender ehe zwey kinder vonn Ir überkommen. Nach verfließung aber solcher Zeitt hatt die frau nicht lenger bey Ime bleybenn wollenn, Und zudeme das sie zuvor des ehebruchs be ruchtigt, selbst offentlich gesagt, das sie die beyden kinder nicht von Iren

1. Auf das Corp. iur. can. bezieht sich Melanchthon nicht, sondern gründet sich nur auf die Schrift. Bezugnahmen auf Kirchenväter oder auf Zeitgenossen haben bei ihm nur den Wert von Beispielen.

2. Für die Übermittlung dieses Aktenstückes spreche ich der Leitung des Stadtarchivs Lüneburg meinen verbindlichen Dank aus.

ehemanne, sondern von einem andern in stehender ehe erzeugt. Weyll nuhn der mann gesehen, das sie keines weges zubleybenn geneigt, Also auch, wo er Ir einstmals das messer nicht genommen, das sie sich derwegenn vom lebenn zum tode gebracht hette, Ist er zufriedenn gewesen, das sie vonn Ime gieng, auch vonn gutern, so viel Ir geliebte, mit Ir nehme, welchs dann also geschehen.

Alß sie aber ein Zeitlang von Ime gewesen, unnd das guth verzerett, Ist sie wieder umb zu Im komenn, sich mitt Ime versünnett, Daruf auch von Imhe widerumb zu sich genommen, Aber bald darnach heimlich in seinem abweßenn zum anderenn mahll von Im gelauffenn / unnd one sein wissenn unnd willen Ime entwandt alles, was sie ann gelde und gutern hatt weg brengenn mugenn, Unnd Itzo wieder dem Jar die neun Jahr (newn Jar – Randbemerkung von Melanchthons Hand) von Ime gewesen, Welche also der mann allenthalbenn glaubwirdig berichtet Und im fall der notturft sich rühmet zuerweyßen, Nun ist vielgedachter mann geneigt, sich widerumb mit einer andern zuverehelichenn, Unnd hatt Ime solche zugestatenn angelangt, wirdet dornwegen gefragt. Nu er zu solcher andern ehe Itzo bey leben gemelter seiner vorigenn ehewrauen nach gelegenheitt dieses falles greyffenn muge oder was hieruber billich und recht und der heiligen gotlichen schrift gemeß sey.

Es hat eyynn mann eine eefrawenn, welche sich Inn stehender ehe mit einem anderenn verwirret unnd die ehe gebrochenn, wie sie dann darwegen myt Irem bulenn zu Haftenn bracht, dannach durch frommer leute furbit der entlediget, ir die straff erlassen, unnd dem ehemanne widerumb versünnet, wie er sie dannach widerumb zu sich genommenn, volgents Ist dieselbige frawe des diebstals halbenn eingezogenn und auß begnadung des orts verwiesenn, Es kompt aber dem Manne glaubwirdig fur, das vielberumte frawe Inn *offentlicher unzucht lebenn* solle, wie dann nach gelegenheit der sachen woll zu vermutenn. Solchs auch der ort, dhar sie sich verhelte, kenntbar und notorium seyn soll. Wie im fall der notorfft zuerweisen.

Nun wirdet Zweifel gemacht, dieweill der Mann gesinnet, widerumb zu der andern ehe zugreifen, ob er das bey leben vorbenannter frawenn nach gelegenheit dieses falles thun mugen.

[Von Melanchthons Hand auf dem eingesandten Schriftstück geschrieben]

Seite 3 b – unterer Teil der Seite:

In solcher schrift ist gemeß, / das dise sache vor dem / pastor und Burgermeister, / oder welche durch sie / da zu alß richter verordnet / werden, – verhort werde /

Seite 5 a – ganze Seite:

und das die Ehebre- / cherin do zu citirt werde, / und ob sie gleich nit erschei-
net, / so der mann nit beruchtigt ist, das / ehr erstlich gebrochen habe etc., / so
ist recht, das man den mann / von der Ehebrecherin / und fluchtigen frawen /
ledig spreche / und yhm erlawbe, / christlich widerumb zu freyen. / Also wurde
In chur und furstlichen consistorijs gesprochen.

Seite 4 – unterer Teil der Seite:

nach gehaltenem proceß / mit der citatio und verhor ist recht, das / diser man
ledig gesprochen / werde, und yhm zugelassen, / sich mit einer andern / in christ-
lichen Ehestand zu begeben. / Also wurde in chur und furstlichen / Consistorijs
gesprochen.

b) Melanchthons eigenhändiges Anschreiben

[Rückseite] Dem Erbarn weisen und furnemen Herrn Burgermeistern und Radt
der loblichen Stadt Lunenburg, meinen gunstigen Herrn.

[S. 1] Gottes gnad durch seinen Eingebornen Son Ihesum Christum unsern
Heiland und warhafftigen Helffer zu uor. Erbare, weise, furneme, gunstige
Herrn, uff die frage, die mir Ewr weißheit zu gesant, hab ich In beygelegter
Schrift nicht allein meine meinung und der chur und furstlichen Consistorien In
disen Landen ietzigen Brauch angezeigt, den one Zweifel ettliche fromme leut
In Ewr loblichen Stadt wissen, sondern hab auch dabey ursach diser meinung
angehanget / [S. 2] und habe nit Zweifel, solche scheidung, wie angezeigt, sey
recht, und ist ettlicher menschen gewissen nötig, Ich acht auch das Stadtrecht
khonne dise Erklerung leiden, denn nach der scheidung ist die vorige frawe nicht
mehr dises manns Ehefrawe, sondern ist von yhm geschiden und alß tod zu
achten.

Und stelle solchs zu E(wr) w(eisheit) christlichen Erwegung, denn / [S. 3] mir
geburt nicht, vom Stadtrecht zu disputiren. Und binn den Kirchen In Ewr lob-
lichen Stadt und Ewr Jugent zu gutem zu dienen allezeit willig.

Datum, Witteberg Anno 1548, die Januarij 28.

Ewr Weisheit williger Philippus Melanthon

c) Melanchthons Gutachten

[Kanzleischrift] Ob die unschuldige person nach der Ehescheidung vom Ehe-
brecher oder ehebrecherin widerumb ein andre ehelich nemen möge.

So im ehestand ein person die ehe bricht unnd solchs an den richter gebracht wirt unnd bewisen oder bekant unnd die unschuldig person die schuldige nit widerumb williglich annemen will, sondern sucht die ehescheidung, so bekennen die pebstliche gewöhnliche Recht, das der Richter die unschuldig person mag ledig sprechen von der schuldigen, doch also, das sie nit beysamen wohnen unnd gleichwol auch der unnschuldigen person bey leben der schuldigen nicht gestattet werde, ein andere zu ehelichen.

Dises ist an den Bischofflichen gerichtten ettlich hundert Jar also gehalten worden, Ist aber vor alters / [S. 2] zuvor nicht also gehalten gewesen, unnd werden alde exempel dagegen angezogen, die ich ernach hie zu setzen will. Darumb Erasmus Roterodamus vor zwanzig Jarn ein lange disputation darvon geschrieben, nemlich, das der unschuldigen person in gedachtem fall die ander ehe zuzulassen, unnd zihet dise ursach an, diweyl Matthej 19 geschriben steht, das in gedachtem fall die scheidung geschehen möge, so müsse solche scheidung uff der unnschuldigen seitten nicht allein ein scheidung sein mit dem titel Divortium nomine, sondern ein warhafftige ledigmachung der unnschuldigen person widerumb zu freyen, divortium re, non tantum nomine. Denn sunst were dise scheidung der unschuldigen person eine newe untregliche beschwerung unnd gebe krefftiglich ursach zu mehr ehebruch³.

Dise ursach schleust gewaltiglich, denn / [S. 3] one Zweifel der text Matth. 19 redet von solcher scheidung, welche ist nicht divortium nomine, sondern divortium re ipsa, unnd wie die scheidung zuvor in lege Moisis in disem fall verstanden ist. So findet man auch alde exempel solcher andrer ehe, die durch die heiligen gelarten als rechte exempel angezogen werden, als nemlich Eusebius lib. 4 sagt ein historia auß dem hochberumpten Martyre Justino, der von einer heiligen frawen sagt, das sie ein scheidbrieff von Ihrem eheman, der ein schandtlicher ehebrecher ware, genomen habe. Dadurch sie ledig gewesen, anders zu freyen. Item S. Hieronymus sagt, das ein Edle Römerin Fabiola, also gefreyet habe, Unnd entschuldigt sie⁴.

Nachdem nu solche frag offft furfallet, hat der Ernwardig herr Doctor Martinus Luther auch also geschlossen, das der / [S. 4] unschuldigen person im gedachten fall soll zugelassen werden, anders zu freyen. Es soll aber die schuldig person auß dem Land verwisen werden, unnd nicht in einer stadt geduldet werden, da die unschuldig person in einer andern christlichen ehe sitzet.

Unnd ist dise frag offft bewogen worden, und wirt also in chur- unnd furstlichen landen Sachsen unnd Brandenburg unnd in andern Landen gehalten, laut der

3. Vgl. Des. Erasmi Roterodami Opp. Omnia (ed. *Clericus*) 6, 698.

4. Vgl. dieselben Beispiele oben, Anm. 4 und 5, S. 93.

schrifften Erasmi unnd Lutheri. Wenn der Richter von der scheidung gesprochen hat, das ehr mit klaren worten dazu setzet: der unschuldigen unnd unberuchten person soll zugelassen sein, widerumb ein andre christlich zu freyen. Unnd sind solcher urteil in den wolgeordneten Consistoriis in Chur- unnd furstlichen Landen durch gelarte, gottfürchtige leut vielhundert gesprochen. / [S. 5] Unnd ist meine meinung, das diser artikel recht sey, das der unnschuldigen person ein andere ehe zugelassen werde. Denn sunst were es allein divortium nomine. Item Ihr wurde zu sunden krefftiglich ursach geben.

Aus disem bericht haben E. W., wie es in christlichen Consistorien diser land gehalten wirt unnd was mein meinung ist. Weither ist auch mein meinung, das christliche oberheit recht thut, das sie solcher unnschuldigen person in gedachtem fall widerumb christlich zu freyen zulasset.

Denn alle oberkeit uff erden ist Gott disen gehorsam schuldig, rechte Gottes erkantnus, gerechtigkeit unnd zucht zu handhaben, unnd in sonderheit mit ernst zu verbieten unnd zu straffen alle vermischung, die wider Gott ist. Item der unnschul / [S. 6] digen person gewissen würde verhindert an Gottes anruffung unnd Ihrer seligkeit, so Ihr nit geholffen wirt. Nu ist die oberheit schuldig, rechte Gottes anruffung unnd der menschen seligkeit zu furdern.

Es soll auch die ehescheidung ordenlich durch den richter, das ist pfarrer unnd Burgermeister oder welche von Ihnen hier inn beuelch haben, geschehen. Wiewol ich nu nicht zweifel, dise meinung, wie gesagt ist, ist recht unnd christlich unnd der alden christlichen kirchen gemeß, so kann ich doch niemand zwingen, dise meinung anzunemen.

Ich acht aber, E. W. möchten Ihre Statut uff disen fall vom ehebruch also erkleren; das in disem fall der unnschuldigen person ein andre ehe zugelassen werden solt, denn die schuldige person ist nach der scheidung nicht mehr der vorigen person ehegemahel, sondern ist fur ein todt mensch zuachten, soll auch gestrafft werden.

Philippus Melanthon manu propria.

Miszelle

The Lutheran New Testament Used by the Rostock Brethren of the Common Life for their Catholic Bible Translation

by *Kenneth A. Strand*

About the year 1532¹ the Brethren of the Common Life at Rostock issued a partially completed New Testament based on Hieronymus Emser's Catholic version.² Friedrich Jenssen pointed out years ago a remarkable and intriguing fact; namely, that these Catholic Fratres at Rostock also used a Low-German Lutheran edition in their work, adopting in many places the Lutheran readings in preference to the Emserian ones.³ Jenssen was of the opinion that the Brethren followed the Low-German Lutheran New Testament published in 1525 by Hans Lufft at Wittenberg.⁴ The purpose of the present notice is merely to bring to light some additional evidence which reveals that the Brethren were in reality copying from another Lutheran edition in place of – or at least in addition to – the Lufft publication of 1525.

The Brethren, as we shall see below, adopted the major portion of their chapter summary for Matthew 5 from a Lutheran version. This could not have been the edition of 1525 suggested by Jenssen, for this particular edition did not use chapter summaries. However, another Low-German edition published the very next year by J. Loersfels at Erfurt does contain chapter summaries, and the summary for Matthew 5 in this Testament bears a striking resemblance to that in the Rostock Brethren's New Testament. We present below the text of this summary as it appears in the Brethren's Testament, in the 1529 Leipzig edition of Emser's version,⁵ and in this 1526 Erfurt Lutheran

1. The date 1530 appears on the title-page, but the work was probably issued early in 1532. See, e.g., Otto Leuze: "Ein doppelt denkwürdiges Neues Testament in der Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart," in *Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg*, No. 2 (1926), p. 33.

2. The Brethren's Testament was concluded with the Book of Acts because of interference brought about by Luther. Emser's version, their basic source, first appeared in 1527, but it was undoubtedly a later edition that they were mainly using. Though Emser's text was merely a revision of Luther's, the Reformer found grounds for serious objection to the Emserian publication because of its numerous anti-Lutheran glosses and other additions. See, e.g., Luther's letters to Elector John of Saxony and to Duke Heinrich of Mecklenburg published in Weimar ed., *Briefwechsel*, V, pp. 183, 184, 187, 188. These letters, numbered 1497 and 1499, bear the dates of November 23 and 27, 1529.

3. See his *Emser's Neues Testament in niederdeutscher Übertragung* (Schwerin in Mecklenburg: Emil Köhn, 1933), pp. 44–54. The Brethren also used the Lübeck Bible of 1494, and perhaps other German translations as well.

4. *Op. cit.*, p. 44. Note also his list of abbreviations on p. v.

5. We use this edition because it appears, from the present writer's study of the question, to be the Brethren's basic Emserian text. In any event, other early Emserian

edition. It will be noticed that the Brethren began to follow the Emserian summary and then suddenly switched to the one in this (or perhaps some similar) Lutheran New Testament.

| ROSTOCK | EMSER | LUTHER, 1526 |
|--|---|--|
| Sūma Van den salicheyden / dem Solte / licht / vnde der lūchten Dat he nicht kamen sy de ee tho brekende / sunder to vorfüllende / dat men myt synem negesten nicht schall twedrachtich syn / nicht to eebrekende / nicht tho vorla- tēde syne huss- frouwen / sūnder vme de eebre- kerye / nicht to swerende / vnrecht düldichliken to lydende. De vyende ock to beleuende. | Sūma Von den seligkeyten dem Saltz / Liecht / vñ der Lucern / wie das gesetz nicht aufzulosen / wider den nechten nicht zu zornen / vnd vnkeuscheyt verbottē sey / vō den scheyd- bricken / vō Leystung der gelubd / vnd abstellung der selbrachung. | Summa des vöfften Capittels Van menniger- leye ārt der selichēyt / Dat he nicht gekamen sy / de ee to brekende / sūnder to vorvullende / Dat me mit synem negesten nicht schal twedrechtich syn / Nicht tho eebrekende / Nicht tho vorla- tēde syne huess- frouwē / sūnder vme der ebre- kerye / Nicht to swerende / Vnrecht düldichlikē to lydende / De vyende ock tho beleuende. |

editions, such as the 1528 Leipzig and 1529 Cologne ones, reveal little variation from it in presenting this chapter summary. The first edition (Dresden, 1527), however, does not contain such chapter summaries at all.

Heiko A. Oberman: „Thomas Bradwardine, un précurseur de Luther?“ (RHPhR. 40, 1960, S. 146–151) geht den Gründen nach, mit welchem Recht der „Doctor Profundus“ von Flacius Illyricus als einziger Lichtblick im finsternen Mittelalter betrachtet und andererseits von der katholischen Kirche nur mit gewissem Mißtrauen zitiert wird. Es stellt sich heraus, daß er nicht einfach zu den Vorreformatoren gezählt werden kann wegen der aristotelischen Untermauerung seiner Theologie; andererseits zeigt seine die zeitgenössische Lehre von der Prädestination und den Verdiensten betreffende Kritik, daß die Wurzeln der Reformation auch auf dem Gebiet der Theologie weit in das Mittelalter zurückreichen. Die Untersuchung ist von Gewicht für die Frage nach den scholastischen Quellen Luthers.

Magnus Ditsche: „Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes ‚devotio moderna‘“ (HJb. 79, 1960, S. 124–145) kann die herrschende Meinung, daß Johannes Busch als Schöpfer des Doppelbegriffes anzusprechen sei, als irrig erweisen; der Begriff „devotio“ begegnet schon vierzig Jahre früher, reicht also in die Anfänge der Bewegung zurück und zeugt vom Selbstverständnis der Bewegung; der Zusatz „moderna“ ist dagegen bereits historiographisch-objektivierend, wurzelt aber ebenfalls noch in den Anschauungen der Generation der Gründer.

Enrico C. S. Molnar: unterstreicht „The catholicity of the Utraquist Church of Bohemia“ (Anglican Theol. Review 41, 1959; S. 260–270), diese habe zwar den Versuch unternommen, die primitive apostolische Kirche wiederherzustellen, dennoch aber die Kontinuität der universalen Kirche nicht zerrissen, vielmehr bewußt in der Liturgie, in der Annahme des Prinzips des historischen Episkopats und im fortwährenden Gebrauch der patristischen Literatur die kirchliche Tradition bewahrt. Diese Katholizität sei von Calvinisten, Lutheranern und Marxisten ignoriert und gewinterpretiert worden.

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel

A. = Archiv
 AhSJ. = Archivum historicum Societatis Jesu
 AKuG. = Archiv für Kulturgeschichte
 BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
 Bl. = Blätter
 BPF. = Bulletin de la société de l'histoire de protestantisme français
 ChH. = Church History
 EHR. = English Historical Review
 G. = Geschichte
 Hist. = historisch, historical, historique
 HJb. = Historisches Jahrbuch
 HZ. = Historische Zeitschrift
 Jb. = Jahrbuch
 JEH. = The Journal of Ecclesiastical History
 KG. = Kirchengeschichte
 MiUG. = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung

MQR. = The Mennonite Quarterly Review
 NAK. = Nederlands Archief voor kerk-geschiedenis
 QFIAB. = Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
 RHPhR. = Revue d'histoire et de philologie religieuses
 Theol. = Theologisch, theological
 ThZ. = Theologische Zeitschrift der Univ. Basel
 ThLZ. = Theologische Literaturzeitung
 VSWG. = Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
 Z. = Zeitschrift
 ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte
 Z.Sav.Rg. ... germ. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte ... germanistische Abteilung
 Zw. = Zwingliana

August Buck: „Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: dignitas et miseria hominis“ (AKuG. 42, 1960, S. 61–75) stößt zu der Kernfrage der Renaissance-Forschung vor, indem er der Frage nach dem Daseinsgefühl des Menschen im Renaissance-Humanismus nachgeht. Hinsichtlich der Rangstellung des Menschen in der Welt fand der Humanismus in der biblischen wie der antiken Tradition das Bild der Gottesebenbildlichkeit als Mitgift der Schöpfung vor; diesem Würdebegriff gab er eine neue Deutung: eine dynamische Auffassung der Menschenwürde, derzufolge der Mensch sein eigentliches Menschsein erst durch die Bildung, durch seine kulturschöpferische Leistung erfüllt. Diesem optimistischen Lebensgefühl stand eine pessimistische Haltung gegenüber, für die sich ebenfalls Modellvorstellungen aus der Bibel und der antiken Literatur boten; da jedoch das Diesseits vom Humanismus in seinem Eigenwert bejaht wurde, gewann auch die Bedrohung des Daseins größeres Gewicht als zuvor, so daß seit Petrarca das Leid seine Eigenbedeutung gewinnt. Der naheliegenden Gefahr, die von einem willkürlichen Subjektivismus nach der Auflösung des mittelalterlichen orbis christianum drohte, suchte der Humanismus zu entgehen, indem er den Rang des Menschen als eine an den Menschen gerichtete ideale Forderung begriff.

Der von dem Germanisten Jost Trier in seinem Aufsatz über die Vorgeschichte des Renaissancebegriffes (AKuG. 33, 1950) aufgestellten These, daß der Renaissancebegriff im botanisch-forstwirtschaftlichen Bereich beheimatet sei und speziell aus dem römischen Niederwaldbetrieb stamme, tritt *Jürgen v. Stackelberg:* „Renaissance – ‚Wiedergeburt‘ oder ‚Wiederwuchs‘?“ (BHR. 22, 1960, S. 406–420) entgegen; er kann innerhalb des lateinischen Sprachbereichs schon im 5. nachchristlichen Jahrhundert die Vorstellung einer literarischen Renaissance nachweisen; aus den von ihm beigebrachten Belegen läßt sich nicht entnehmen, daß die botanisch-forstwirtschaftliche Anschauung eine entscheidende Rolle bei dem Werden des Renaissancebegriffs gespielt hat. Die Überprüfung des von Trier kaum herangezogenen Belegmaterials für die italienische und französische Entsprechung bestätigt diesen Eindruck.

Hans Baron: „Burckhardt's ‚Civilization of the Renaissance‘ a century after its publication“ (Renaissance News, 13, 1960, S. 207–222) erklärt die Überzeugungskraft der Burckhardtschen Konzeption der Renaissance für den Leser von heute, die bei der zunehmenden Einschränkung der von ihm dem Individualismus zugeschriebenen Rolle durch Aufdeckung sozialer Bedingtheiten überraschen könnte, mit dem Interesse an soziologischen Faktoren, welches die Bedeutung der Stadt-Staat-Gesellschaft für die italienische Renaissance und ihre prototypische Rolle für die moderne Gesellschaft herausgestellt hat.

F. Secret: „Notes sur Guillaume Postel“ (BHR. 22, 1960, S. 377–392 und 552–565) führt seine Untersuchungen über den Hebraisten (vgl. BHR. 21, 1959, S. 453–467) fort und geht diesmal unter anderem den Beziehungen zu Sebastian Münster und Theodor Bibliander nach. *Jacques Bailbé:* „Lucain et Aubigné“ (BHR. 22, 1960, S. 320–337) zeigt, daß Agrippa d'Aubigné, der spätere vertraute Freund Heinrichs von Navarra, zwar Lucan imitierte, jedoch niemals seine Persönlichkeit aufgab; die dem Vorbild mangelnde Einheit gewann er in seinem religiösen Eifer, der ihn die Konversion seines Königs satirisch behandeln ließ.

Hans Rudolf Hagemann: „Rechtswissenschaft und Basler Buchdruck um die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit“ (ZSav. Rg. 77 germ., S. 241–287) behandelt die der eigentlichen Blütezeit in der juristischen Buchproduktion Basels vorangehende Zeit, die wegen ihrer Durchschnittlichkeit typischeren Charakter haben dürfte als die Blütezeit; das in Basel Ende der 1460er Jahre heimisch gewordene Buchgewerbe wandte sich frühzeitig dem Gebiet der Rechtswissenschaft zu; beherrschend war zunächst neben den Rechtsquellen die Literatur des kanonischen und römischen Rechts – die Basler Erstausgabe des Sachsenspiegels 1474 blieb eine Ausnahmeerscheinung. Im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts zeigte sich ein Umschwung im Bereich der juristischen Buchproduktion: die mittelalterlich-scholastische Jurisprudenz tritt zugunsten der neuen humanistischen Richtung zurück. Daß trotzdem das römische und kanonische Recht das Gesicht des Basler Buchdrucks bestimmte, hatte seinen Grund im Exportcharakter des Buchgewerbes; die Absatzmöglichkeiten für einheimische Rechtsliteratur war viel zu gering. Im Rahmen der Gesamtproduktion der Offizinen nahm das Recht freilich nur einen verhältnismäßig kleinen Raum ein. Als juristische Drucker kamen am ehesten Michael Wenßler und Johann Amerbach in Betracht. Die geistige Zusammenarbeit von Drucker und Gelehrten bahnte sich in der Amerbachschen Offizin mit Sebastian Brant an und drückte sich in der Bereitschaft des Druckers aus, keine Mühen und Kosten zu scheuen, wenn es darum ging, die beste Textgrundlage zu beschaffen. Die Untersuchung zeigt in anschaulicher Weise, welche Rolle der Buchdruck in der Rezeptionsgeschichte spielte.

E. Droz: „L'imprimeur de l'histoire ecclésiastique (1580)“ (BHR. 22, 1960, S. 371 bis 376) weist den Druck der Kirchengeschichte der reformierten Kirchen Frankreichs der Werkstatt des Jean de Laon zu.

Werner Hartmann: „Hildesheimer Drucke der Zeit vor 1650“ (Alt-Hildesheim, 1960, S. 1–37) gibt ein durch eine geschichtliche Darlegung eingeleitetes und durch reiches Bildmaterial belegtes Verzeichnis der Hildesheimer Drucke von 1543 an.

KAISER UND REICH

Im Rahmen seiner ausgedehnten Maximilian-Forschungen untersucht *Hermann Wiesflecker:* „Das erste Ungarnunternehmen Maximilians I. und der Preßburger Vertrag 1490/91“ (Südost-Forschungen 18, 1959, S. 26–75). Er zeigt, wie Maximilian, schon, als die östliche Aufgabe erstmals auf ihn zukam, versuchte, Ost- und Westpolitik aufeinander abzustimmen, und Opfer im Osten eher für möglich hielt als im Westen, wo Gebietsabtretungen gegenüber dem französischen Königtum kaum mehr rückgängig zu machen waren. In dem Bündnisabschluß mit dem Großfürsten Ivan am 16. 8. 1490, zu einem Zeitpunkt, als er sich wegen Matthias Corvinus' Tod plötzlich dem Osten zuwenden mußte, sieht W. den Beweis dafür, daß die Ostpolitik von längerer Hand vorbereitet war. Mit dem Preßburger Frieden gewann der König die Handlungsfreiheit gegenüber Frankreich zurück. W. lehnt es entschieden ab, Maximilian Wankelmut und Sprunghaftigkeit in seiner Politik zur Last zu legen; es sei die Doppelaufgabe gewesen, die ihn dazu gezwungen habe, mal dem Osten, mal dem Westen den Vorzug zu geben; immer wieder seien harte Entscheidungen und bittere Verzichtes notwendig geworden.

Hellmuth v. Weber: „Die peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V.“ (ZSav.Rg.

77 germ., 1960, S. 288–310) geht der Frage nach, von welchen Rechtsvorstellungen die Schöpfer der Carolina ausgegangen sind, und stellt die den deutschen Rezeptionsjuristen geläufige italienische Statutendoktrin heraus, die auf dem Gebiete des Strafrechts besagte, daß das örtliche Recht die peinlichen Strafen des *ius commune* nicht verschärfen dürfe.

Diese Grundsätze wurden in den ersten Entwürfen zur Carolina noch festgehalten, dann aber angesichts der Einwände, die besonders von kursächsischer Seite erhoben wurden, weil der Kurfürst zum Hüter des sächsischen Rechts gesetzt war, in ihrer Anwendung umgebaut, indem man von Fall zu Fall Rechtsgewohnheiten zuließ oder verwarf. Insgesamt wurde so kein einheitliches Reichsrecht geschaffen, sondern in weitem Umfang die althergebrachten, rechtmäßigen und billigen Gebräuche bestehen gelassen. Der Schwerpunkt der Carolina lag jedoch bei den Verfahrensvorschriften. Hier balancierte sie geschickt althergebrachtes Recht und neues Verfahren gegeneinander aus; da im deutschen Recht eine Beweisaufnahme vor der endgültigen Richtung unbekannt war, war sie in diesem Punkte frei und schaltete die Beweisaufnahme des römisch-rechtlichen Inquisitionsprozesses in die Urteilsvorbereitung ein. So wurde durch die Carolina das Inquisitionsverfahren des Gemeinen Rechts für Deutschland endgültig rezipiert. Als Statut des Reiches hat sie dazu beigetragen, daß trotz Erhaltung mannigfacher Besonderheiten ein für ganz Deutschland einheitliches Strafrecht entstand. Wenn die Carolina auch nicht der Initiative Karls V. ihre Entstehung verdankt, so ermöglichte doch seine Regierung ihre Ausarbeitung; insofern trägt sie seinen Namen zu Recht.

REFORMATION, ALLGEMEIN

Ernst Walter Zeeden: „Die Deutung Luthers und der Reformation als Aufgabe der Geschichtswissenschaft“ (Tübinger Theol. Quartalschrift 140, 1960, S. 129–162) greift ein schon mehrfach von ihm behandeltes Anliegen auf, indem er die Schwierigkeiten verdeutlicht, die sich bei der Behandlung des Stoffes der Reformation, katholischen Reform und Gegenreformation ergeben, zumal bei Beibehaltung der herkömmlichen, aber tatsächlich fragwürdigen Periodisierung.

Emile G. Léonard: „Bulletin d'histoire du protestantisme“ (Revue hist. 223, 1960, S. 387–412) referiert in Auswahl über die Literatur der letzten Jahre.

LUTHER

Hans Volz behandelt die „Lutherausgaben“ (Religion in Geschichte und Gegenwart, IV, 3. Aufl., S. 520–523); *ders.* führt über die in diesem Artikel nur kurz erwähnten „Ersten Sammelausgaben von Lutherschriften und ihre Drucker (1518–1520)“ (Gutenberg-Jb. 1960, S. 185–202) aus, daß diese im Gegensatz zu den Nachdrucken von Einzelschriften, deren sich frühzeitig auch der Leipziger Buchdruck annahm, lediglich im oberdeutschen Raum als dem Zentrum des damaligen Buchdrucks und Buchhandels entstanden sind, da sie ein größeres Betriebskapital erforderten; sie haben gemeinsam, daß sie fast alle ohne Angabe des Druckorts und Druckers und ohne Mitwirkung Luthers erschienen sind. Mit den späteren Lutherausgaben verbindet sie schon die Trennung von lateinischen und deutschen Schriften, die Aufnahme von Übersetzungen und fremden Stücken.

Einen hilfreichen Überblick über „Luther Research since 1920“ bietet *Harold J. Grimm* (*The Journal of Modern History* 32, 1960, S. 105–118).

Karl Witte: „Glaube und Geschichte bei Luther“ (Luther, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 1960, S. 49–60) zeigt am Unterschied der Beurteilung des Geschehens in Augsburg 1530 durch Luther und Melanchthon auf, daß Luthers geschichtliches Handeln vom Glauben her zu verstehen ist, mithin nicht mehr von einem innergeschichtlichen, sondern von dem eschatologischen Ort bestimmt wurde.

MELANCHTHON

Peter Fraenkel: „Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung“ (BHR. 22, 1960, S. 582–624) gibt einen gut orientierenden Literaturbericht.

Vom Standpunkt des historischen Materialismus würdigt *Leo Stern* „Philipp Melanchthon – Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae“ (Festgabe des Melanchthon-Komitees der DDR, Halle 1960); in entschiedenem Affront gegen Deutungen der westlichen Reformationsforschung bezweifelt er die Echtheit der Annäherung der Standpunkte in der Beurteilung der Reformation von katholischer und protestantischer Seite und meint in dem „neuen Lutherbild“ nur ein katholisches erkennen zu können.

Robert Stupperich geht „Melanchthons Beziehungen zu Westfalen“ nach (Westfalen 38, 1960, S. 47–61); er behandelt ausführlich Melanchthons Stellung zu Bernd Rottmann, den er vergeblich vor der Wendung zum Radikalismus warnte; das Geschehen in Münster 1534/35 bestimmte dann seine Stellung zum Täuferturn, in dem er seitdem vollends nur noch Rebellion gegen jede Ordnung zu sehen vermochte. In dem milden, jedem Radikalismus fernen Geist der westfälischen lutherischen Gemeinden der 40er und 50er Jahre dürfte sich Melanchthons Einfluß ausdrücken.

ZWINGLI

Fritz Blanke: „Aus der Arbeit der kritischen Zwingli-Ausgabe“ (Schweizerische Theol. Umschau 30, 1960, S. 146–150) bietet einige Kostproben der Schwierigkeiten, die sich bei der kritischen Bearbeitung des Zwingli-Textes ergeben; eines der von ihm angezogenen Beispiele ist zugleich ein Beitrag zu der noch so gut wie unerforschten Frage des Verhältnisses Zwinglis zur Scholastik, kann er doch eine Bezugnahme auf die thomistische Sakramentslehre nachweisen.

Robert Stupperich berichtet über „Die Zwingli- und Calvin-Forschung der letzten zwei Jahrzehnte im deutschen Sprachgebiet“ (AKuG. 42, 1960, S. 108–126).

Heinrich Edelmann: „Die Ammänner Zwingli ‚zum wilden Hus‘“ (Zw. 11, 1960, S. 193–197) kann aus den Materialien des St. Galler Stifts-, bzw. Staatsarchivs genauere Einsicht in die bedeutende Stellung der Vorfahren und zeitgenössischen Verwandten des Züricher Reformators gewinnen. *Markus Jenny* kann auf Grund der in der Manuskriptsammlung der Basler Öffentlichen Universitäts-Bibliothek aufgefundenen Fragmente nähere Angaben über „Zwinglis mehrstimmige Kompositionen“ machen. (Ebd. S. 164 bis 182.)

Norman Birnbaum: „The Zwinglian Reformation in Zurich“ (Archives de Sociologie des Religions 8, 1959, S. 15–30, auch Past and Present 15, 1959, S. 27–28) umreißt die

Geschichte und die Probleme der Züricher Reformation unter sozialgeschichtlicher Fragestellung und gelangt zu der Einsicht, daß die um 1500 eingetretenen Veränderungen in der wirtschaftlichen und soziologischen Struktur der Stadt den Verlauf der Reformation stark beeinflußt haben. Getragen wurde die Züricher Reformation von der neuen händlerischen und produktiven Elite und einer Gruppe kleiner Handwerker. In Abwehr der Forderungen radikaler Gruppen gelangte Zwingli 1525 in Theorie und Praxis zu einer Staatskirche. Trotz der zahlreichen sozialen Spannungen in der Stadt entwickelte sich in Zürich keine starke Bewegung, die theologischen und sozialen Radikalismus zu verbinden suchte. Einige der Züricher Täuferführer waren in ihrer Haltung zum Staat ausgesprochen quietistisch; sie opponierten nur gegen Einmischungen in religiöse Angelegenheiten. Durch die Vertreibung der Täufer aus der Stadt könnte diese Bewegung kein Auffangbecken mehr für soziale Unzufriedenheit werden.

CALVIN

John K. Mickelsen behandelt: „The relationship between the commentaries of John Calvin and his ‚Institutes of the Christian Religion‘ and the bearing of that relationship on the study of Calvin’s doctrine of Scripture“ (Gordon Review 5, 1959, S. 155–168, nicht vorgelegen). *W. Stanford Reid*: „John Calvin in America“ (ebd. S. 142–155) beleuchtet den mächtigen Einfluß, den Calvin auf die Entwicklung Amerikas gehabt hat. Der Beitrag von *Walter Kreck* in der Festschrift für Günther Dehn (Neukirchen, Verlag des Erziehungsvereins 1957) liegt jetzt in französischer Übersetzung vor: „Parole et esprit selon Calvin“ (RHPhR. 4, 1960, S. 214–228).

Jean-Daniel Benoit: „D’une édition à l’autre de l’Institution – Comment Calvin travaillait“ (La Revue réformée 11, 1960, S. 39–51) verfolgt in ungemein interessanter Analyse die Entwicklung dieses Werkes, das wie kein anderes als Calvins Lebenswerk und Vermächtnis angesprochen werden kann, von der lateinischen Institutio von 1536 zu der am Ende der Entwicklung stehenden französischen Institution von 1560. Vierundzwanzig Jahre lang hat Calvin nicht aufgehört, an diesem Buch zu arbeiten, das anfangs nach dem klassischen Schema des Katechismus gestaltet war und in den beiden letzten Ausgaben, der lateinischen von 1559 und der französischen von 1560, eine völlige Strukturveränderung erfuhr, indem ihm nun der Plan des apostolischen Symbols zugrunde lag. An den verschiedenen Ausgaben läßt sich die theologische Entwicklung Calvins und seine Auseinandersetzung mit den Gegnern deutlich ablesen. Bei der unermüdlichen Arbeit wurde er von dem Wunsche geleitet, seinen Landsleuten zu dienen und ihnen auf die sie bedrängenden Fragen zu antworten, was für ihn zugleich eine Arbeit zum Ruhme Gottes war. Daß er von Anfang an in erster Linie Frankreich im Auge hatte, bezeugt schon der Widmungsbrief an König Franz I., der der ersten lateinischen Ausgabe vorangestellt ist; die stärkste Wirkung hat in dieser Richtung die erste französische Ausgabe von 1541 ausgeübt, die eine hervorragende Rolle für die Ausbreitung der Reformation in Frankreich und der französischen Schweiz spielte.

Pierre Marcel: „L’humilité d’après Calvin“ (ebd. S. 1–38) arbeitet vor allem an Hand der Institution Chrétienne die zentrale Stellung der Demut in Calvins Theologie heraus. *W. Nijenhuis*: „Calvijns houding ten aanzien van de oudkerkelijke symbolen tijdens het conflict met Caroli“ (Nederlands Theol. Tijdschrift 15, 1960, S. 24–47) zeigt, daß Calvin in dem zeitweilig in Lausanne als Prädikant wirkenden Franzosen Pierre Caroli

einen Theologen sah, der sich nicht radikal genug von den Vorstellungen der römischen Kirche losgemacht hatte; aus seiner „Defensio“ auf Carolis Zweifel an Calvins Orthodoxie hinsichtlich der Trinitätslehre erhellt, daß sich Calvin mit dem Glauben der altkirchlichen Symbole eins wußte.

Th. C. van Stockum: „Johannes Calvin en Ignatius von Loyola, polare tegenstelling of omgekeerde symmetrie?“ (ebd. S. 430–439) kann in seinem Vergleich des Organisators der Reformation und der treibenden Kraft der Gegenreformation überraschende charakterologische, biographische, ideologische und organisatorische Übereinstimmungen zwischen den beiden feststellen.

ANDERE THEOLOGEN

Wie im Bereich der lutherischen Reformation das Interesse der Forschung lange auf Luther konzentriert blieb und sich erst in jüngster Zeit seinen Mitstreitern und Epigonen zugewandt hat, stand auch im Umkreis des Calvinismus zunächst Calvin eindeutig im Mittelpunkt. Auch hier ist man jetzt aber an die Aufgabe herangegangen, die Männer um ihn und die Fortführer seines Werkes ins Licht zu rücken. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier Calvins Nachfolger in Genf, Theodore Bèze (Beza). *A. Dufour:* „Une œuvre inconnue de Bèze?“ (BHR. 22, 1960, S. 403–405) lenkt die Aufmerksamkeit auf ein kleines englisches Buch „Maister Beza's Household Prayers“, das 1607, zwei Jahre nach Bezas Tod, erschienen ist und ruft zur Lösung der Frage, wer der Übersetzer gewesen sein könnte, die Spezialisten der englischen Kirchengeschichte auf. *Robert M. Kingdon:* „Les idées politiques de Bèze d'après son traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques“ (ebd. S. 566–569) unterzieht dieses erste Werk der religiösen Polemik, das aus Bezas Feder geflossen ist, einer Analyse und schält drei Hauptgedanken heraus – die Idee vom Contrat social, die doppelte Definition der Regierung und das Problem, was zu geschehen habe, wenn Kirche und Regierung nicht einig sind; in diesem Zusammenhang entwickelte Beza zum erstenmal seine Idee vom legitimen Widerstand der Untertanen gegen ihre Regierung: der Widerstand ist zu leisten in Treue gegen die wahre Religion, die man verpflichtet ist, in ihrer Reinheit auch gegen die Anordnungen der politischen Obrigkeit zu behaupten. Beide Ausgaben dieser Schrift erschienen vor dem Beginn der Religionskriege in Frankreich, die lateinische 1556, die französische 1560. Das zwingt zur Korrektur der herrschenden Ansicht, daß die Calvinisten ihre Lehre vom legitimen Widerstandsrecht erst als Antwort auf den Schlag der Bartholomäusnacht von 1572 entwickelt hätten; zumindest Beza sah das Problem schon vor Beginn des Krieges auf seine Glaubensgenossen zukommen und bereitete seine Antwort vor.

Ernst Wilhelm Kohls: „Martin Bucer und die Neuordnung des Straßburger Schulwesens“ (ThZ. 16, 1960, S. 379–406) zeigt, daß Bucer eine bahnbrechende und richtungweisende Rolle bei der Neuordnung des Straßburger Schulwesens der Reformationszeit gespielt hat.

Irmgard Höß: „Georg Spalatins Verhältnis zu Luther und der Reformation“ (Luther 1960, S. 67–80) faßt die Ergebnisse ihrer Spalatin-Biographie zusammen. *Willi Ulsamer:* „Spalatins Beziehungen zu seiner fränkischen Heimat (nach Berichten Wolfgang Agricolas)“ (Jb. für fränkische Landesforschung 19, 1959, S. 425–479) gibt an Hand des lokalen Quellenmaterials biographische Ergänzungen; er kann zwei Besuche Spalatins in seiner Heimatstadt sowie die Schenkung einer Wittenberger Madonnenfigur für die Spalter Liebfrauenkirche wahrscheinlich machen; alle diese Beziehungen zu dem katholisch

gebliebenen Spalt liegen jedoch vor seiner endgültigen Hinwendung zur Reformation 1523, so daß das in der örtlichen Tradition behauptete „heuchlerische Doppelspiel“ nicht aufrechtzuerhalten ist.

TÄUFER UND SCHWÄRMER

Reidar B. Bjønard gibt einen Überblick über „Important works on Baptism from continental protestants“ (Foundation 3, 1960, S. 40–45). *Fritz Blanke*: „Neues zur Theologie des Täufern“ (Mennonitische G.s-Bll. 16, 1959, S. 15–18) hebt im ganzen zu stimmend die die Täuferforschung insgesamt fördernden Ergebnisse der Forschungen von Jan J. Kiwiet (Pilgrim Marbeck, Kassel 1958) hervor, der besonders die Selbständigkeit des neben dem Schweizerischen Täufern stehenden oberdeutschen Täufern betont, in dem die Freikirchen als Freiwilligkeitssgemeinden theologisch durchdacht wurden.

Johan S. Postma: „Luther und die Reformation in täuferischer Sicht“ (ebd. S. 32–35) hebt hervor, daß die wenigen Bekenntnisunterschiede nicht eine so tiefe Kluft zwischen den Täufern und den großen Reformatoren hätten aufreißen können, wie sie in Wirklichkeit bestand; entscheidend war der Vorwurf der Täufer, die Reformatoren hätten nicht entschieden genug die Konsequenz aus ihren eigenen Grundlehren, besonders dem „sola scriptura“, gezogen.

J. E. Gerhard Goeters legt zur Ergänzung seiner Hätzer-Biographie eine Studie über „Ludwig Hätzers Lieder – ein hymnologischer Versuch“ vor (ebd. S. 3–14) und stößt damit zu einer Quellengruppe vor, die besonders geeignet ist, den Geist ihres Schöpfers zu erfassen: während bei den Schweizer Brüdern das Andenken an Hätzer rasch verloren ging und seine Lieder in ihren Liederbüchern mit Ausnahme eines unter Zuschreibung an Scharnschlager vermißt werden, hielten die hutterischen Geschichtsbücher die Erinnerung an ihn lebendig und pflegten seine Lieder, so daß diese noch heute in den hutterischen Gemeinden in Nordamerika im Gemeindegebrauch stehen.

Charles Garside jr.: „Ludwig Haetzer's Pamphlet against images“ (MQR. 34, S. 20 bis 36) weist gegen Goeters in vergleichender Untersuchung nach, daß eine auffallende Abhängigkeit der Hätzerschen Bilderschrift von Karlstadts Schrift zur Frage der Abschaffung der Bilder vom Januar 1522 besteht.

Robert Friedmann: „Jakob Hutter's last epistle to the Church in Moravia, 1535“ (ebd. S. 37–47) würdigt von diesem aus der Zeit der härtesten Verfolgung stammenden und darum für die Gesinnung und die Bereitschaft des frühen Täufern zum Martyrium in besonderem Maße Zeugnis ablegenden Brief aus die Bedeutung Hutters als „zweiten Gründer“ der mährischen Bruderschaften, die in ihrer nicht zuerst von ihm erdachten charakteristischen Form künftig unter seinem Namen lebten.

Gerhard Zschäbitz: „Von der neuen wandlung eynes Christlichen Lebens“ – eine oft mißdeutete Schrift aus der Zeit nach dem Großen Bauernkrieg“ (Z. für G.swissenschaft 8, 1960, S. 908–918) gibt eine Analyse der aus der Feder des 1527 in Leipzig hingerichteten Johann Hergot stammenden Schrift und weist nach, daß Hergot in der häretischen Tradition des Spätmittelalters stand; in der ihm vorschwebenden neuen Gemeinschaftsordnung, in der die historisch gewordenen Unterschiede der Stände und des geistlichen und weltlichen Bereichs aufgehoben sein sollen, erkennt er eine an die hutterischen Gemeinden in Mähren erinnernde Form.

Ekkehard Krajewski: „Freikirche und Staat“ (Mennonitische G.s-Bll. 16, 1959,

S. 27–30) stellt Betrachtungen von grundsätzlicher Art über die möglichen Lösungen für das Verhältnis von Freikirchen und Staat an.

Gerhard Hein: „Täufer in Frankfurt am Main“ (ebd. S. 43–46) zeigt, daß Frankfurt infolge seiner Stellung als Messeplatz und wichtiges Zentrum des Büchermarktes eine beträchtliche Rolle als Treffpunkt von Täufern aus Nord- und Süddeutschland im 16. Jahrhundert spielte, obwohl die örtliche Gemeinde nur klein war. *Walther Risler* geht den „Täufern im bergischen Amt Blankenburg/Sieg“ nach (ebd. S. 19–26), und *Adalbert Goertz* gibt eine Aufstellung der „Westpreußischen Mennonitenhöfe um 1900“ (ebd. S. 47–52).

C. Norman Kraus: „Anabaptist influence on English separatism as seen in Robert Browne“ (MQR. 34, 1960, S. 5–19) kann zwar eine ausgedehnte Ähnlichkeit zwischen Brownes Gedanken und denen der Wiedertäufer erkennen, doch sind die Verschiedenheiten andererseits so entscheidend, daß sie nur ein Minimum an direkten Beziehungen anzunehmen erlauben; insgesamt scheinen Brownes Lehren der Position Cartwrights näher zu stehen als der der holländisch-flämischen Anabaptisten.

Geoffrey F. Nuttall: „The baptist western association 1653–1658“ (JEH. 11, 1960, S. 213–218) kann durch die Identifizierung eines Traktats ohne Titelseite in der Bibliothek der Gesellschaft der Freunde in London zusammen mit der Auswertung anderer Quellen zum erstenmal voll die Anfänge dieser Täufervereinigung aufhellen.

Karl-Heinz Weimann legt einen Forschungsbericht über „Die Paracelsus-Literatur seit Kriegsende“ (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 34, 1960, S. 290–305) vor. *Josef Gassner* berichtet über „Die Paracelsiana im Salzburger Museum Carolino Augusteum“ (Jahresschrift des Museums 5, 1960, S. 125–192).

KATHOLIZISMUS

Georg Schreiber: „Das päpstliche Staatssekretariat“ (HJb. 79, 1960, S. 175–198) berichtet über das neue Forschungsunternehmen des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, das der Entwicklung des päpstlichen Staatssekretariats von 1534–1903 gewidmet ist und mit der Vorgeschichte, die zugleich einen Rückblick auf das spätmittelalterliche Kanzleigebaren zu bieten hat, bis 1487 zurückgreifen soll.

Einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise und Aufgabenstellung des Trienter Konzils vermittelt *Ludger Kruse*: „Die Stellungnahme des Konzils von Trient zur Ansicht Cajetans über die Kinderersatztaufe in konzilsgeschichtlicher Würdigung und theologiegeschichtlicher Gegenwartsbedeutung“ (Catholica 14, 1960, S. 55–77): Die Konzilsleitung schob den Artikel beiseite, weil er mit der reformatorischen Fragestellung nichts zu tun hatte; Cajetans Lehre gehörte zur innerkatholischen Kontroverse, der wohl gelegentlich ein breiter Raum in den Debatten eingeräumt, die aber allgemein nicht zur Entscheidung gebracht wurde, da dem Konzil die Aufgabe gestellt war, die katholische Lehre von der reformatorischen klar abzugrenzen. In einer bibliographischen Note äußert sich *H. O. Evennett* über „The manuscripts of the Vargas-Granvelle Correspondence 1551–1552“ (JEH. 11, 1960, S. 219–224), die seit den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts als eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der ersten Periode des Konzils von Trient gilt.

Sebastian Tromp: „De primis secretariis s. Congregationis concilii“ (Gregorianum 40, 1959, S. 523–531) gibt eine Reihe von biographischen Skizzen zur Illustration des Wer-

kes der ersten sieben Sekretäre der Heiligen Kongregation von ihrer Gründung im Jahre 1564 bis 1626.

Philipp Hofmeister OSB.: „Die Verfassung des Oratoriums des Hl. Philippus Neri“ (Für Kirche und Recht, Festschrift Johannes Heckel, hg. von Siegfried Grundmann, Köln und Graz: Böhlau 1959, S. 195–221) gibt eine Charakteristik der Verfassung dieser gegen Ende des 16. Jahrhunderts gestifteten Genossenschaft, die auf kollegialer Grundlage aufgebaut und ganz dezentralistisch ist, wodurch sie altertümlich wirkt, da seit dem Trienter Konzil sonst immer die straff zentralistische Jesuitenverfassung bei neu entstehenden Kongregationen als Vorbild diente.

Gunter Lewy: „The struggle for constitutional government in the early years of the Society of Jesus“ (ChH. 29, 1960, S. 141–160) hellt die wenig bekannte Tatsache auf, daß die Gesellschaft Jesu in der Periode, in der sie ihre zentralistische Organisation ausbildete, durch eine ihrer schwersten Krisen hindurchgegangen ist: sie hatte sich mit einer Rebellion mit dem Zentrum in Spanien gegen die Herrschaft des Generals und für eine quasi-demokratische Form der Regierung auseinanderzusetzen. Der Widerstand gegen die Ordensspitze setzte ein, als der erste Nicht-Spanier zum General gewählt wurde, und führte zur förmlichen Konspiration nach der Wahl des zweiten Nicht-Spaniers, des Neapolitaners Claudio Acquaviva, im Februar 1581. Demselben Problem wendet sich *Burkhard Schneider S.J.* zu: „Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.J. ‚De unione animorum societate‘“ (AhSJ. 29, 1960, S. 85–98), indem er dieses 1589 oder 1590 niedergeschriebene Memoriale erstmals zum Abdruck bringt; dieses spricht von den verschiedenen der Einheit des Ordens drohenden Gefahren, die aus den Differenzen zwischen den verschiedenen Nationen und Provinzen wie aus Fehlern einzelner herrühren. Das Dokument ist von Bedeutung als zeitgenössische Aussage über die innere Situation des Ordens im ersten Jahrzehnt des Generalats Acquavivas.

Pierre Blet S.J.: „Jésuites Gallicains au XVII^e siècle? A propos de l'ouvrage du P. Guittou sur le P. de la Chaize“ (ebd. S. 55–84) kann nachweisen, daß einige Männer der Gesellschaft im Frankreich des 17. Jahrhunderts gegen die Theologie Bellarmins die Anschauungen des Beichtvaters Ludwigs XIV., Père de la Chaize, teilten und sich zur absoluten Unabhängigkeit der königlichen Autorität bekannten, gleichzeitig aber keineswegs die höchste Autorität des Papstes über das Konzil und seine persönliche Infallibilität in Fragen der Lehre leugneten.

EINZELNE EREIGNISSE UND PROBLEME

„Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland 1520/21, 1531/32, 1538/39“ würdigt *Gerhard Müller* (QFIAB. 39, 1959, S. 222–276); er zeigt, daß dem Schöpfer des Wormser Edikts und Gegner des Nürnberger Anstands, der auch gegen den Frankfurter Anstand protestierte, die Offensive mehr lag als die Defensive und somit die Aufgabe, vor die er sich in Worms gestellt sah, seinen Fähigkeiten mehr entsprach als seine späteren Missionen; das Wormser Edikt war sein größter Erfolg; er hat sich auch später nicht davon lösen können und die Lage in Deutschland stets nach dem Maßstab von Worms gemessen; es fehlte ihm die Gabe, sich auf neue Verhältnisse einzustellen. *Ders.*: „Zur Vorgeschichte des Frankfurter Anstands 1539. Ein Nachtrag zu Aleanders dritter Nuntiat in Deutschland“ (ebd. S. 328–341) weist nach, daß sich Karl V. unter dem Einfluß der Kurie darauf beschränkte, nur über Fragen von politischer Relevanz zu verhandeln.

womit er den von Joachim von Brandenburg stammenden Plan aufgab, ein Übereinkommen auch in der Glaubensfrage zu suchen; auf diese Weise wurde der Frankfurter Anstand nur eine Neuauflage des Nürnberger Anstands von 1532.

Raoul Stephan: „La protestation de Spire“ (BPF. 106, 1960, S. 87–101) geht der Frage nach, in welchem Sinne das Wort ‚Protestation‘ in Speyer 1529 benutzt worden ist; er gelangt zu der Feststellung, daß hier ‚Protestation‘ in dem heutigen Sinne der Abweisung gebraucht wird, aber daß diese Protestation zugleich abgeleitet ist aus positiven Überzeugungen im Sinne des lateinischen protestari.

Karl Erich Born: „Moritz von Sachsen und die Fürstenverschwörung gegen Karl V.“ (HZ. 191, 1960, S. 18–66) verfolgt die einzelnen Phasen der Bündnisverhandlungen des Kurfürsten zwischen dem Schmalkaldischen Krieg und der Fürstenverschwörung; er kann nachweisen, daß das entscheidende Motiv für die Haltung Moritz’ die Sorge vor einem möglichen Restaurationsversuch der protestantischen Fürsten zugunsten der Ernestiner war; es ging ihm nicht in erster Linie um den Protestantismus oder um die landesherrliche Libertät, sondern um die Behauptung seiner 1547 gewonnenen Macht als Kurfürst von Sachsen. Zur Erreichung dieses Zieles schätzte er seine Möglichkeiten genau ab; er hat dabei als scharfer politischer Rechner gehandelt und sein Ziel ohne weiterreichende Pläne verfolgt. So repräsentiert er in Deutschland als erster den neuen Typ des Fürsten, der aus Staatsräson handelte.

Georg Baring verzeichnet und würdigt „Die französischen Ausgaben der ‚Theologia Deutsch‘“ (ThZ. 16, 1960, S. 176–194), von denen die von 1558, ohne es zu wissen, der von Ludwig Hätzler bearbeiteten Fassung, nicht der Luthers folgte.

Welche Fülle von Anregungen Johannes Heckel der evangelischen Kirchenrechtslehre vermittelt hat, bezeugt die ihm zu seinem 70. Geburtstag dargebrachte Festschrift (Für Kirche und Recht, hg. von Siegfried Grundmann, Köln und Graz: Böhlau 1959). *Theodor Heckel:* „Die Reform des Kirchenrechts und die Reformen der Kirche“ (ebd. S. 250 bis 269) versucht aufzuzeigen, welche Probleme sich im Hinblick auf die Reformen der evangelischen Kirche in der Gegenwart ergeben, die zum Teil von außen durch die Auflösung der bisherigen staatskirchenrechtlichen Beziehungen erzwungen worden sind, wodurch es in gewisser Weise der Kirche erleichtert worden ist, sich neu zu orientieren und die für den reformatorischen Kirchenbegriff entscheidende Relation von Reich Gottes und Kirche zurückzugewinnen, die seit 1525 von dem Verhältnis Kirche und Staat verdrängt worden war.

Richard Bäuml: „Natürliches und obrigkeitliches Kirchenregiment bei Wolfgang Musculus“ (ebd. S. 120–143) zeigt, daß die von Musculus entworfene Rechtslehre sich gegenüber den Grundlagen der reformatorischen Theologie, vor allem gegenüber der Rechtfertigungslehre, ver selbständigt und wiederum Elemente der thomistischen Naturrechtslehre in sich aufgenommen hat. Der Obrigkeit, die nach Naturrecht die Spitze der hierarchisch gestuften Gesellschaft einnimmt, billigte er die cura religionis publica grundsätzlich und ohne Einschränkung zu, die auch die Kirchenrechtssetzung beinhaltete. Zu den Quellen dieser Lehre zählen der mehrfach von ihm zitierte Codex Justinianus mit den Novellen, mithin das byzantinische Staatsrecht. Damit schuf Musculus die theoretische Begründung und Rechtfertigung der in Bern geübten Praxis.

Friedrich Merzbacher: „Johann Oldendorp und das kanonische Recht“ (ebd. S. 222 bis 249) unterstreicht die Bedeutung Oldendorps für die gründliche Erfassung der wesensmäßigen Zusammenhänge von Recht und Religion in seiner protestantischen Naturrechtskonzeption wie auch kraft seiner Anreicherung des römischen Rechts mit allgemein-

gültigen, unwandelbaren Rechtsideen und der Berücksichtigung der heimischen Rechts-
 sitte. *Ernst Kinder*: „Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen ‚Oberkeit‘ aus
 dem vierten Gebot“ (ebd. S. 270–286) macht evident, daß Luther, der im allgemeinen
 geistliches und weltliches Regiment in ihrer Andersartigkeit begreift, gelegentlich
 auch beide zusammen sieht als Verlängerung der im vierten Gebot gesetzten väterlichen
 Autorität; genaugenommen handelt es sich hier jedoch nicht um die Ableitung der Lehre
 von den beiden Reichen aus dem vierten Gebot, sondern ist Luthers Lehre von den
 beiden Reichen die Voraussetzung für seine Betrachtungsweise dieses Gebots. *Ernst Wolf*:
 „Christum habere omnia Mosis – Bemerkungen zum Problem Gesetz und Evangelium“
 (ebd. S. 287–303) betont, wie schwer es ist, in dieser Frage, die erst spät, durch
 Karl Barth 1935, zu einem Hauptgegenstand innerprotestantischer Kontroverstheologie
 geworden ist, den reformatorischen Ansatz zurückzugewinnen, weil spätere Mißver-
 ständnisse schon in den Bekenntnisschriften, bei Melancthon und dem späten Luther
 in Ansätzen begegnen; wichtig für das Verständnis von Luthers Lehre in diesem Punkt
 ist es, sich bewußt zu bleiben, daß er sie in erster Linie in Abwehr der Vergesetzlichung
 des Evangeliums im Papsttum, aber auch bei den Schwärmern, ausgebaut hat.

Peter Bläser M.S.C.: „Gesetz und Evangelium“ (Catholica 14, 1960, S. 1–23) charak-
 terisiert die reformierte (Karl Barth) und die lutherische (Luther) Lehre über Gesetz und
 Evangelium, denen er die neutestamentlichen Ausgangspunkte gegenüberstellt, um dann
 die beiden protestantischen Lehren darauf zu prüfen, was sie an neutestamentlichen An-
 regungen enthalten.

Wilhelm Maurer: „Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die
 Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes“ (Kerygma und Dogma 6, 1960, S. 194 bis
 213) hebt die Bedeutung der Confessio Augustana für die Begründung eines universalen
 evangelischen Kirchenrechtes hervor: durch die Zurückweisung des allgemein anerkannten
 Reichskirchenrechtes war angesichts des noch nicht fertig eingerichteten Notregiment
 der evangelischen Landesfürsten ein Vakuum entstanden, das die Augburger Bekenne-
 r dazu zwang, sich Gedanken über ein überterritoriales Kirchenrecht zu machen; er sieht
 die „Meisterfrage“ des evangelischen Kirchenrechtes darin, „in der Kirche göttliches und
 menschliches Recht zwar nicht voneinander zu scheiden, aber recht zu unterscheiden“.

DREISSIGJÄHRIGER KRIEG

Konrad Reppen: „Lukas Holstenius als politischer Gutachter in Rom – Eine unbe-
 kannte Denkschrift aus der Zeit des Restitutionsedikts“ (QFIAB. 39, 1959, S. 342–352)
 veröffentlicht aus dem Nachlaß des Staatssekretärs Francesco Adriano Ceva im Vatica-
 nischen Archiv ein Gutachten, das durch eine hervorragende Kenntnis der Reichsverfas-
 sung und der niederdeutschen Verhältnisse auffällt und Holstenius zugeschrieben werden
 kann. Es antwortet auf die Frage, ob der Kaiser jetzt den Augsburger Religionsfrieden
 brechen soll, und spricht sich eindeutig gegen eine solche Absicht aus; es rät, die päpstliche
 Politik auf das Ziel der Rückführung auf den Status der Abmachungen der Jahre 1555
 und 1555 umzustellen, da auf die Dauer von einer harten Religionspolitik mehr Schaden
 als Nutzen für den Katholizismus zu erwarten sei.

Leonhard v. Muralt skizziert an Hand der umfassenden Universitätsgeschichte von Edgar Bonjour (Basel: Helbing & Lichtenhan 1960) „Die Universität Basel als Stätte protestantischen Geistes“ (Zw. 11, 1960, S. 155–163). *Willy Brändly*: „Oswald Myconius in Basel“ (ebd. S. 183–192) würdigt die Bedeutung des Luzerners für die Erhaltung des Evangeliums in der schweren Zeit nach der Schlacht bei Kappel. *Werner Näf* verfolgt „Die Entwicklung St. Gallens zum Stadtstaat – Beispiel eines Staatsbildungsprozesses“ (Schweizer Beiträge zur allgemeinen G. 17, 1959, S. 51–66): Da der Stadt die Territorialbildung, die dem Abt gelang, fehlschlug, wurde sie nicht von verschiedenen aus dem Feudalrecht übernommenen Herrschaftsfaktoren belastet, sondern stellt einen „reinen Typ“ dar, in dem Werden und Dasein eines neuartigen Staatswesens besonders deutlich wird. *Felix Maissen*: „Die ältesten Druckschriften über den Erzpriester Nicoló Rusca“ (Z. für Schweizerische KG 54, 1960, S. 211–239) unterzieht die Berichte über den Tod des Erzpriesters von Sondrio (1563–1618), über den in der neueren bündnerischen Historiographie verhältnismäßig wenig zu finden ist, einer kritischen Prüfung.

Die von *Leonard Forster*: „A Calendar of the Correspondence of J. H. Ott 1658 to 1671“ (Publications of the Huguenot Society of London 46, Frome 1960: Butler & Tanner Ltd., XV, 58 S.) verzeichnete Korrespondenz Otts, der eine wichtige Figur im Leben der Schweizer Kirche des 17. Jahrhunderts war, zeigt ihn in engem brieflichem Kontakt mit den wichtigsten calvinistischen Theologen seiner Tage; Ott scheint sich aus den verschiedenen Kontroversen, welche die reformierte Kirche beschäftigten, herausgehalten zu haben; obwohl Calvinist, war ihm dogmatische Enge fremd; diese Einstellung dokumentiert sich in wissenschaftlichen Kontakten zu gelehrten Jansenisten wie in Beziehungen zu liberalen hugenottischen Theologen und nicht minder zu starren Calvinisten wie Lucus Gernler und François Turretini, den Hauptautoren der strengen Formula Consensus Helveticae von 1675. Auch zu Jan Amos Comenius hat er Beziehungen unterhalten und überhaupt für jede Spielart des Protestantismus ein auffallendes Interesse bekundet.

Médard Barth: „Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter“, bis Hagenau (Archives de l'Eglise d'Alsace tome XI, Nouv. Série 1960) trägt über den im Titel gekennzeichneten Zeitraum hinaus die Nachrichten zusammen, in denen er vielfach auch noch den Übergang zur Reformation, späteren Bekenntniswechsel, Umwandlung in Simultankirchen usw. verzeichnet.

Manfred Krebs: „Politische und kirchliche Geschichte der Ortenau“ (Die Ortenau, Veröffentlichungen des Hist. Vereins für Mittelbaden 50, 1960, S. 133–246) behandelt im dritten Abschnitt Bauernkrieg und Reformation; entscheidend für die Ausbreitung der Reformation in der Ortenau war die enge Verbindung des Grafen Wilhelm von Fürstenberg mit den Führern der Reformation in Straßburg und dem Landgrafen Philipp von Hessen. Die Entwicklung der kirchlichen und politischen Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt anschaulich, wieviel unstetes Hin und Her der Religionsfriede für die Entwicklung in einem territorial so stark zerklüfteten Gebiet wie Südwestdeutschland mit sich brachte.

Paulus Weissenberger OSB.: „Die Abtei Neresheim und das Härtsfeld im Bauernkrieg“ (Studien und Mitteilungen zur G. des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 70, 1959/60, S. 29–44) zeigt an Hand ungedruckter Briefe und Schriftstücke des Abtes Johannes Vinsternau, daß es diesem durch seine geschickten Maßnahmen gelang, die dem

Kloster aus dem Ries, von Ellwangen und schließlich von Eichstätt drohende Gefahr abzuwenden.

Otto Anders: „Nürnberg um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Spiegel ausländischer Betrachtung“ (Mitteilungen des Vereins für G. der Stadt Nürnberg 50, 1960, S. 100–112) stellt drei Berichte zusammen, die alle noch vor Conrad Celtis' Heimatbuch „De origine, situ, moribus et institutis Norinbergae libellus“ (1501) liegen. In einer aufschlußreichen Untersuchung charakterisiert *Hermann Kellenbenz* den „Nürnberger Handel um 1540“ (ebd. S. 299–324): Nürnbergs große Bedeutung lag um 1540 noch immer auf seiner Industrie und dem damit verbundenen Warengeschäft, voran der Metallverarbeitung von Kupfer, Eisen, Gold und Silber; führend waren in diesem Geschäft zwar noch die Patrizier, aber es waren auch schon ehrbare, aus dem Handwerkerstand aufgestiegene Männer neben sie getreten. Wichtige Details ergeben sich aus einer an entlegener Stelle (Kgl. Bibliothek Stockholm) aufgefundenen Quelle, dem Journal einer kleinen Nürnberger Handelsgesellschaft, deren Mitglieder alle Bürgerliche waren und die bei ihrem Zusammenschluß auf ein Grundkapital von nur 4000 fl. rhein gegründet worden war. Es ist anzunehmen, daß solche kleine Firmen weitgehend das Gesicht der Nürnberger Wirtschaft geprägt haben.

Johann Rainer: „Versuche zur Errichtung neuer Bistümer in Innerösterreich unter Erzherzog Karl II. und Kaiser Ferdinand II.“ (MIÖG. 68, 1960, S. 457–469) zeigt, daß die innerösterreichische Regierung es als unerträglich empfand, ihr Territorium größtenteils der geistlichen Jurisdiktion ausländischer Bischöfe (Salzburg und Patriarch von Aquileja) unterstellt zu sehen. Obwohl der innere Zustand beider Diözesen gleich schlecht war, konzentrierte sie ihre Bemühungen auf Aquileja, weil der Patriarch politisch völlig von Venedig abhängig war, zu dem die Beziehungen Innerösterreichs denkbar schlecht waren.

Roderich Schmidt: „Pommern und Sachsen in der Zeit der Reformation“ (Baltische Studien N.F. 46, 1959, S. 57–78) kann auf Grund der von ihm selbst publizierten und mehrfach schon in anderem Zusammenhang ausgewerteten bisher unbekannten Briefe die Vorgeschichte der pommers-sächsischen Ehe- und Bündnisverhandlungen herausarbeiten und die entscheidende Mitwirkung Bugenhagens wie die Zusammengehörigkeit des politischen und des Ehebündnisses unterstreichen.

Helmut Freiwald: „Der Plan Herzog Albrechts vom 2. August 1525 zur Vereinigung und rechtlichen Umgestaltung der drei Städte Königsberg. – Eine Einführung in die Verfassungs- und Machtprobleme der Reformationszeit in Preußen“ (Jb. der Albertus-Univ. zu Königsberg, 1961, S. 153–172) lenkt die Aufmerksamkeit auf die der bisherigen Forschung entgangene Absicht, Königsberg, Kneiphof und Löbenicht zu einer einzigen Stadt Königsberg zusammenzufassen, deren Realisierung eine einschneidende Veränderung der mittelalterlichen Verfassung Königsbergs bedeutet hätte und ohne Zweifel auf eine Stärkung der Landesherrschaft hinausgelaufen wäre. Absolutistischer Neigungen kann Albrecht nicht geziehen werden; es ist bezeichnend genug, daß er seine Verfassung für Königsberg nicht einfach ergehen ließ, sondern sie zur Diskussion stellte und versuchte, die Betroffenen für seine Pläne zu gewinnen.

H. Zins (Lublin): „The political and social background of the early Reformation in Ermeland“ (EHR. 75, 1960, S. 589–600) vermittelt ein anschauliches Bild von der verwickelten politischen Lage des Ermlandes zwischen Polnisch- und Ordens-Preußen in den Jahren vor der Umwandlung des Ordenslandes in ein weltliches Herzogtum; in diese Jahre fällt das vom Hochmeister unterstützte Eindringen der Reformation, die im Erm-

land eine rein städtische Bewegung wurde und auf dem Lande keinerlei Resonanz fand. Absicht des Essays ist es, zu zeigen, daß der Zusammenhang von sozialer Unzufriedenheit und Reformation nur einer von vielen Faktoren war, die in den Berechnungen der polnischen Staatsmänner während der zum Frieden von Krakau führenden Verhandlungen eine Rolle spielten.

Ahasver v. Brandt: „Erschließung von Lübecker Quellen zur hansischen Prozeß-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte“ (Hansische G.s Bll. 78, 1960, S. 121–128) verweist auf Archivmaterial, das für die Erforschung des 15. und 16. Jahrhunderts von Bedeutung ist, so vor allem auf die nach Lübeck gekommenen Bestände der Reichskammergerichts- und Reichshofratsakten 1487–1805.

Hermann Kellenbenz geht den „Phasen des hanseatisch-nordeuropäischen Südamerika-handels“ nach (Hansische G.s Bll. 78, 1960, S. 87–120) und spannt den Rahmen seiner Untersuchung vom 16. bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die hansischen Kaufleute schalteten sich erst spät in den Handel nach Südamerika ein, als sich für den direkten Verkehr eine besonders günstige Gelegenheit bot; sie nützten die Schwäche Spaniens nach dem Untergang der Armada 1588 und die Beziehungen und Erfahrungen der von Lissabon und Antwerpen nach Hamburg zugewanderten Portugiesen und Südniederländer aus. Die Hemmnisse, die sich dem nordeuropäischen Handel mit Südamerika entgegenstellten, kamen nicht von der Natur, sondern von politischen Hindernissen, die erst von 1640 an im Zusammenhang mit der portugiesischen Restauration schwächer wurden, da es zu einem allmählichen Abbau des Monopolsystems kam.

WESTEUROPA

Unter dem Obertitel „English constitutional doctrines from the fifteenth century to the seventeenth“ werden in EHR. 75, 1960, zwei unabhängig voneinander entstandene Untersuchungen veröffentlicht, die dasselbe Problem berühren, die Frage nach der besten Regierungsform: *R. W. K. Hinton:* „English constitutional theories from John Fortescue to Sir John Eliot“ (S. 410–425) und *Corinne Comstock Weston:* „The theory of Mixed Monarchy under Charles II. and after“ (S. 426–443).

George B. Parks: „The Parma letters and the dangers to Cardinal Pole“ (The Catholic Hist. Review 46, 1960, S. 299–317) gibt ein Verzeichnis der im Staatsarchiv Parma liegenden Sammlung von Briefen des Kardinals Reginald Pole, deren Empfänger zum überwiegenden Teil Kardinal Alessandro Farnese ist. Aus den Briefen erhellt, daß sich Pole, ein Vetter Heinrichs VIII. und führendes Mitglied des katholisch-humanistischen Reformerkreises in Venedig um Gasparo Contarini, tatsächlich nahezu zehn Jahre lang durch den englischen König ernstlich bedroht sehen mußte und des Kardinals Sorge vor Anschlägen auf sein Leben durchaus begründet war.

Gareth Owen: „The episcopal visitation: its limits and limitations in Elisabethan London“ (JEH. 11, S. 179–185) kann aus den Visitationsakten der Jahre 1561–1598 zeigen, daß in der zweiten Hälfte der Regierung Elisabeths I. eine wesentliche Verbesserung des Systems der bischöflichen Visitation eintrat, das eine zunehmende Bedeutung gewann und somit im Elisabethanischen London noch ein lebendiger Zweig kirchlicher Disziplin war, der seine Funktion durchaus erfüllte. *R. B. Walker:* „Lincoln Cathedral in the reign of Queen Elizabeth I.“ (ebd. S. 186–201) beleuchtet das Schicksal der Elisabethanischen Kathedrale, weder die geistige Heimat des puritanischen noch des römischen

Flügels zu sein. Die Ergebnisse decken sich mit den Resultaten der Forschung über die Kathedrale von Chester: Die Rolle der Kathedrale war schwierig und gefährvoll; die Reformation wurde von den Pfarreien getragen.

W. T. MacCaffrey: „Talbot and Stanhope: an episode in Elizabethan politics“ (Bulletin of the Institute of Hist. Research 33, 1960, S. 73–85) zeichnet ein anschauliches Bild von einer für die Politik der Elisabethanischen Zeit typischen Episode: einer heftigen Feindschaft zwischen dem siebenten Earl of Shrewsbury (Gilbert Talbot), der Angehöriger einer der ältesten Familien war, die durch die Tudorpolitik an Einfluß eingebüßt hatte, und dem der Gentry angehörenden Sir Thomas Stanhope, der die politische Führungsschicht der Tudorzeit repräsentiert. Die Königin und Lord Burleigh zeigten einen auffallenden Hang zur Begünstigung des schwächeren Teils, Stanhopes, der in seiner Not die Sache vor die höchste Instanz brachte.

Gerd Kraus: „Oliver Cromwell im englischen Geschichtsbewußtsein“ (Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 11, 1960, S. 325–339) betont, daß von der Restauration der Stuarts an bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts die negativen Urteile überwogen; die epochemachende Wende im Cromwell-Bild brachte das Werk des Schotten Thomas Carlyle, der auf Grund seiner umfassenden Studien zu einer radikalpositiven Einstellung gelangte, ohne sich allgemein durchzusetzen. Aus den Veröffentlichungen zwischen den beiden Weltkriegen wird deutlich, daß jedes Cromwell-Bild die Merkmale der Gestalten und Spannungen der Epoche seines Verfassers trägt. Noch immer kann man von dem Vorherrschen des Dualismus der englischen Cromwell-Schau sprechen. Der Gegensatz Merry-old-England und Puritan England lebt weiter und macht die Auseinandersetzung um Cromwell zugleich zum Meinungsstreit in der puritanischen Wertwelt an sich.

Maurice W. Armstrong: „The Dissenting Deputies and the American colonies“ (ChH. 29, 1960, S. 298–320) kann an Hand der „Minutes of the Protestant Dissenting Deputies“ aufdecken, daß die seit 1732 bestehenden Deputierten-Kommissionen der drei Gruppen von Dissenters – Baptisten, Kongregationalisten, Presbyterianer –, welche die Aufgabe hatten, mit dem Parlament ständig in Verbindung zu bleiben, um die religiöse Freiheit der Dissenters zu wahren, von sieben von dreizehn Kolonien von Zeit zu Zeit um Rat, Geldhilfe und um Vorlage von Denkschriften beim König ersucht wurden. Ihrem Einfluß war es zu danken, daß die Niederlassung des alten Gegners der Dissenters, des Episkopats, in Amerika nicht gelang und daß statt dessen ihre Konzeption von der Duldung, die jeden Menschen befähigt, ausgeprägte religiöse Meinungen zu haben, dort verankert wurde.

Martin Schmidt würdigt „John Wesley als Organisator der methodistischen Bewegung“ (Für Kirche und Recht, Festschrift J. Heckel, S. 313–350) und hebt hervor, daß Wesley im Unterschied zum deutschen Pietismus, der ihn in seiner Herrnhuter Form angeregt hat, sich auf eigenständige Gemeinden beschränkte, die sich auf die Aufgabe der gegenseitigen Betreuung im Glauben konzentrierten, deren Mitglieder im übrigen aber in bürgerlichen Bindungen belassen wurden. Dadurch konnte sich die Bewegung innerhalb des staatskirchlichen Ordnungsgefüges entwickeln. *Catharine E. Firman*: „A footnote on Methodism in Oxford“ (ChH. 29, 1960, S. 161–166) beleuchtet an Hand eines Vorkommnisses aus dem Jahre 1768 – die Relegation von sechs Studenten – das Verhältnis Oxfords zur evangelischen Bewegung.

David E. Swift: „Charles Simeon and J. H. Gurney: a chapter in Anglican-Quaker Relations“ (ebd. S. 167–186) verweist auf den Zusammenhang zwischen industrieller Revolution und evangelischer Bewegung, die gleichsam durch evangelische Besinnung

und Belehrung den Sinn für Verantwortlichkeit gerade angesichts der großen Umwälzungen zu schärfen suchte. Diese Situation bildet auch den Hintergrund für eine ungewöhnliche Freundschaft zwischen dem loyalen Anglikaner Simeon und dem Quäker Gurney, die sich eins wußten in ihrem Enthusiasmus für verschiedene evangelische Sachen.

H. F. Kearney: „Ecclesiastical politics and the Counter-Reformation in Ireland 1618–1648“ (JEH. 11, 1960, S. 202–212) unterstreicht die große Bedeutung, die lokalen Bindungen in der irischen Gegenreformation zukamen. Das Jahr 1618 ist ein Epochenjahr gewesen, weil es den Beschluß brachte, die Hierarchie zu restaurieren; bis dahin hatte es keine in Irland residierende Hierarchie mehr gegeben, die Metropolitane hielten sich meist im Ausland auf. Obwohl die Wahl der Bischöfe beim Heiligen Offizium oder bei der Kongregation der Propaganda lag, sprachen gewöhnlich örtliche Interessen das gewichtigste Wort. Als 1645 Rinucci als apostolischer Nuntius nach Irland kam und rasch seinen Auftrag ausführte, die noch vakanten Bischofssitze zu besetzen, setzte er sich über den höchsten Rat des Landes hinweg; drei Jahre später war seine Stellung untergraben – er konnte seine Aufgabe nur weiterführen im Anschluß an eine lokale Gruppe.

Harry Redmann jr. und Bernerd C. Weber veröffentlichen „Deux lettres de Catherine de Médicis“ (BHR. 22, 1960, S. 368–370). *E. Droz*: „Autour de l'affaire Morély: La Roche Chandieu et Barth. Berton“ (ebd. S. 570–522) hellt die Zusammenhänge auf, die dazu führten, daß die gegen den 1563 vom Genfer Konsistorium verurteilten Jean Morély geschriebene „confirmation de la discipline ecclésiastique“, die den Pariser Pastor Antoine de la Roche Chandieu zum Verfasser hat und 1566 bei Estienne in Genf erschienen ist, den Autorennamen verschweigt. *Claire-Eliane Engel*: „Avant le refuge: Jean-Claude et la cour d'Angleterre“ (BPF. 106, 1960, S. 160–162) fängt die Atmosphäre in Frankreich in den Jahren vor der Aufhebung des Edikts von Nantes ein. *Robert Garrison*: „Images et visages du vieux Montauban huguénote. 1559–1659“ (ebd. S. 69–86) erinnert an die glaubenskämpferische Tradition der ehemaligen Albigenersstadt, die von 1559–1561 vollständig und völlig friedlich zur Reformation überging, um dann neben La Rochelle und ein Jahr länger als La Rochelle eine Führungsrolle im Konfessionskrieg zu übernehmen.

Henry Naef: „La chrétienté déchirée et la maison de la Savoie (1521–1522)“ (Z. f. Schweizerische KG. 54, 1960, S. 29–52 und 114–135) zeigt die schwierige Situation auf, in die Herzog Karl II. von Savoyen sich gestellt sah. Als Grenznachbar Frankreichs, Burgunds, der Eidgenossen und Mailands konnte er nicht außerhalb des großen Konflikts zwischen dem König von Frankreich und Karl V. bleiben, da die Straßen von Frankreich und Genua durch Savoyen führten.

Einen Beitrag zur Geschichte der ältesten remonstrantischen Strömungen gibt *A. Hal- lema*: „Remonstrante sympathieën en controversen in de Hervormde Gemeente van Breda 1610–1620“ (NAK. 44, 1960, S. 45–58): während Breda 1618 mit Dordrecht zu den contra-remonstrantischen Distrikten zählte, stand nach Meinung des Magistrats von Breda im Dezember 1615 die Gemeinde unter dem Einfluß des Zwistes zwischen Contra-Remonstranten und Remonstranten; auch wird zugegeben, daß der Armianismus in Breda schon Anhänger gefunden habe und einen Riß in der Gemeinde zu verursachen drohte. *L. M. Verseput*: „De Hervormde Gemeente von Brouwershaven in de zestiende en zeventiende eeuw“ stellt heraus, daß die Reformation in zwei Wellen auf die Inseln Schouwen und Duiveland kam, in einer täuferischen und einer reformierten; die reformierte Gemeinde, zuerst 1568 belegt, stand dauernd in Auseinandersetzung mit den

Täufern; um der täuferischen Lehre wirksamer entgegenzutreten zu können, kam es 1609 zur Errichtung einer zweiten Predigerstelle.

ITALIEN, MITTELMEER

Fritz Weigle: Deutsche Studenten in Pisa (QFIAB. 39, 1959, S. 173–221) betont, daß es um 1600 in Pisa noch keine Deutsche Nation gegeben hat; verglichen mit anderen italienischen Universitäten, ist der Anteil deutscher Studenten sehr gering; von 1474 bis 1775 lassen sich 161 Deutsche nachweisen, die in Pisa promoviert haben; auffallend ist das Übergewicht der Norddeutschen, während sonst die italienischen Universitäten vorzugsweise von Süddeutschen besucht wurden.

Emmerich Schaffran: „Der Inquisitionsprozeß gegen Paolo Veronese“ (AKuG. 42, 1960, S. 178–193) kann Venedigs duldsame Haltung gegenüber Andersgläubigen, ein Erbe seiner Begegnung mit der islamischen Welt, erhellen; auch gegen die Reformation schritt die Signorie nie ein, gewährte Glaubensflüchtlingen unbedenklich Asyl; dadurch konnte im Lager der Gegenreformation der Eindruck entstehen, Venedig sei lutherisch. Tatsächlich war es, ungeachtet der Kritik, die in seinen Intellektuellen-Zirkeln an der Kirche geübt wurde, stets treu katholisch; es gibt keinen Versuch, die Reformation einzuführen. Dennoch ließ sich Venedig in seiner eigenen Religionspolitik auch vom Papst nicht beirren und erzwang deshalb die Mitwirkung von Beauftragten der Signorie im Inquisitionsgericht. Venedigs geistige Haltung entsprach 1574 noch der im übrigen Italien vor dem Tridentinum.

OST- UND SÜDOSTEUROPA

Robert Stupperich verfolgt die „Wege der Verständigung zwischen dem Protestantismus und der russischen Orthodoxie“ (Ostdeutsche Wissenschaft 7, 1960, S. 229–248), indem er zunächst die staatlichen Verhandlungen untersucht, dann der theologischen Beeinflussung nachgeht und zuletzt die praktische Zusammenarbeit beleuchtet. Den Höhepunkt der theologischen Beeinflussung der Orthodoxie durch den Protestantismus bildet die Zeit des Buddeus und des Hallenser Pietismus: in der Theologie des Patriarchen Feofan Prokopovic lassen sich zahlreiche Anregungen nachweisen, die ihm der Protestantismus vermittelt hat. Die praktische Zusammenarbeit stand von Deutschland aus unter dem Einfluß der pietistischen Mission Halles und der Erweckungsbewegung, von England aus verfolgten Quäker, Methodisten und Baptisten dasselbe Anliegen.

In der seit 1958 zum Zwecke der Erleichterung des wissenschaftlichen Austausches mit den westlichen Ländern fremdsprachlich erscheinenden Zeitschrift „Acta Historiae Poloniae“ veröffentlicht *Janusz Tazbir* einen aufschlußreichen Bericht „Recherches sur l'histoire de la Réforme en Pologne (1945–1958)“ (ebd. 2, 1959, 133–153); er zeigt, welche durch die allgemeine Entwicklung bedingten Schwierigkeiten die polnische Reformationsforschung zu überwinden hatte, die im Zusammenhang mit der Durchsetzung der marxistischen Doktrin 1949–1954 fast ganz zum Erliegen kam. Die Wiederherstellung dieses Forschungszweiges datiert vom Jahre 1954, als auf einer Konferenz in Kielce über den polnischen Antitrinitarismus (in Polen Arianismus genannt) beschlossen wurde, ein neues Organ für die Erforschung von Renaissance und Reformation in Polen zu gründen, das seit 1950 als jährliche Zeitschrift zu erscheinen begonnen hat (Odrodzenie i Reformacja

w Polsce); im gleichen Jahre erschien auch nach längerer Unterbrechung der 12. Band der *Reformacja w Polsce*. Hatte die marxistische Forschung zunächst versucht, die autochthone Entstehung der polnischen Reformation zu beweisen und sich gegen westliche Einflüsse gewehrt, so hat sie inzwischen erkannt, daß sie aus dem Zauberkreis der Quellen nicht herauskommen kann; schließlich erkannte sie, daß es in der Reformationszeit nicht nur einen westlichen Einfluß in Polen, sondern umgekehrt auch Ausstrahlungen von Polen nach dem Westen gegeben hat. Die polnische Nachkriegsforschung auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte ist stark konzentriert auf das Problem des polnischen Arianismus und außerdem den polnischen Brüdern zugewandt.

Stanislaus Hoszowski: „The revolution of prices in Poland in the 16th and 17th centuries“ (ebd. S. 7–16) betont, daß die Preisrevolution in Polen aus einer einseitigen Entwicklung der landwirtschaftlichen Produktion resultiere. *E. Droz*: „A propos du retour de Henri III de Pologne“ (BHR. 22, 1960, S. 578–581) verweist auf eine im August 1574 in Basel erschienene Broschüre, die zehn auf die Flucht aus Krakau bezügliche Briefe in deutscher Übersetzung enthält; sie offenbart die Erregung, die in ganz Europa wegen des unerwarteten Aufbruchs des jungen Königs entstand, und zeugt von der Bedeutung, welche die deutschen Protestanten ihm beimaßen, war dadurch doch das Gleichgewicht im östlichen Europa gestört.

Baldwin Saria: „Die Gründung der Deutschen evangelisch-christlichen Kirche A.B. im Königreich Jugoslawien“ (Ostdeutsche Wissenschaft 7, 1960, S. 263–285) schildert den schwierigen Weg der Gründung einer evangelischen Kirchenorganisation in dem nach dem ersten Weltkrieg neugebildeten Königreich. Nachdem in jahrelanger mühevoller Arbeit die neue Kirche geschaffen worden war, die mit der als Staatsgesetz erlassenen Kirchenverfassung 1938 ihren Abschluß erhielt und in deren Organisation Elemente des ungarischen Calvinismus deutlich erkennbar waren, blieb ihr die Aufgabe gestellt, die innere Angleichung der ihrer völkischen und konfessionellen Herkunft nach ganz verschiedenen Teile durchzuführen; diese Aufgabe zu lösen, blieb ihr versagt, denn mit dem Einmarsch deutscher Truppen in Jugoslawien 1941 endete ihr Leben.

NORDISCHE LÄNDER

Gösta Johannesson widmete seinen Rapport für den XI. Internationalen Historikerkongreß in Stockholm der „Kirchenreformation in den nordischen Ländern“ (XI^e Congrès International des Sciences Historiques, Rapports IV, Hist. Moderne, 1960, S. 48–83); er unterscheidet zwischen der kirchenpolitischen und der religiösen Richtung der Reformation. Die kirchenpolitischen Entscheidungen, die meist von der weltlichen Macht herbeigeführt wurden, fielen vor allem in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts, während der Prozeß der religiösen Erneuerung wesentlich langsamer verlief. Im Gegensatz zur älteren Forschung, die den kirchenpolitischen Entscheidungen größeres Gewicht einräumte, sieht die neuere Forschung in ihnen höchstens den Ausgangspunkt der nordischen Reformation.

Olof Sundby: „Lutherisches Eheverständnis in Schweden“ (Kerygma und Dogma 5, 1960, S. 265–275) behandelt seinen Gegenstand im Hinblick auf die offizielle Ehe-debatte, die im 20. Jahrhundert in Schweden stattfindet.

Sven Kjellerström: „Gustav Vasa und die Bischofsweihe (1523–1531)“ (Für Kirche und Recht, Festschrift J. Heckel, S. 164–183) kann die enge Verflechtung dieser Frage mit

der gesamten Kirchenpolitik deutlich machen. Während Gustav Vasa bis 1526 in Rom die Weihe der schwedischen Electi förderte, suchte er sie vom März dieses Jahres an geradezu zu hemmen und verfolgte auch die damit im Zusammenhang stehende Frage seiner eigenen Königskrönung nicht weiter, weil der Krönungseid die Verpflichtung enthielt, die Privilegien der Kirche nicht anzutasten. Erst nachdem der Reichstag zu Västerås 1527 die finanzielle und politische Vorzugsstellung der Kirche in Schweden aufgehoben und wichtige Teile des kanonischen Rechts außer Kraft gesetzt hatte, griff er beide Fragen wieder auf; nun setzte er den Electi einen Termin, bis zu dem sie ohne Rom, aber durch den einzigen in Rom geweihten schwedischen Bischof geweiht sein mußten oder ihrem Amt zu entsagen hätten. Die Betroffenen fügten sich, legten allerdings bis auf Laurentius Petri Verwahrung ein und gelobten dem Papst, seine Bestätigung nachholen zu wollen. Eine Woche nach den Weihen erfolgte die Königskrönung Gustav Vasas unter Verwendung eines neuen Krönungseides, der keine Verpflichtung auf die Privilegien der Kirche mehr enthielt.

NEUE WELT

Als erster Europäer schaltete sich überraschenderweise ein Italiener in die von amerikanischer Seite im letzten Vierteljahrhundert eifrig betriebene Erforschung der Geschichte des puritanischen Neu-England ein. *Giorgio Spini*: „Sulla storiografia puritana della Nuova Inghilterra“ (Rivista Storica Italiana 72, 1960, S. 415–444) kann innerhalb der puritanischen Historiographie, die der puritanischen Epoche in der Geschichte Neu-Englands korrespondiert und von den Anfängen der Kolonie bis zur Aufklärung reicht, einen entscheidenden Einschnitt feststellen: In der ersten Generation erschien den puritanischen Chronisten Neu-Englands der Friede allein als erstrebenswert, wurde der Krieg als Strafe Gottes aufgefaßt; das entsprach der praktischen Politik friedlicher Zusammenarbeit mit den Indianern, die von den Puritanern im Gegensatz zu den spanischen Conquistadoren bewußt gesucht wurde; dem fundamentalen Optimismus der ersten Generation entsprach die Konzeption der Geschichte als ständig aufwärts führender Weg. Die Erfahrungen der großen indianischen Aufstandsbewegung im Krieg des Königs Philipp 1675/76 müssen einen psychologischen Schock hervorgerufen haben, der eine neue Einstellung zum Krieg hervorrief: Wenn der Krieg nicht mehr vermeidbar ist, soll er mit äußerster Härte bis zur totalen Vernichtung des Gegners geführt werden als Heiliger Krieg; je schneller und je vollständiger die Vernichtung des Feindes gelingt, um so deutlicher wird es, daß es sich um einen von Gott gewollten Heiligen Krieg handelte.

Richard Konetzke: „Zur Geschichte der Jesuitenreduktionen in Paraguay“ (VSWG, 47, 1960, S. 232–244) hebt hervor, daß die Landzuweisungen an die Jesuiten durch staatliche Vertreter namens des Königs erfolgten und die Jesuiten der spanischen Hoheitsgewalt unterstanden; mithin gab es gar keinen „Jesuitenstaat“ in Paraguay; ein solcher hätte nur durch einen revolutionären Akt begründet werden können. *Ders.*: „Die Mestizen in der kolonialen Gesetzgebung. Zum Rassenproblem im spanischen Amerika“ (AKuG. 42, 1960, S. 131–177) weist nach, daß Kirche und Staat anfangs die Mischehe mit getauften Eingeborenen gestatteten, ja sie zum Teil sogar förderten; da sich jedoch in der spanischen Gesellschaft schon zur Zeit der Entdeckungen eine Tendenz zur Bevorzugung der Reinrassigkeit ausgebreitet hatte, mußten Kirche und Staat nachgeben und die Übertragung solcher Ideen auf die Kolonien hinnehmen. Im Interesse der Erhaltung der spanischen Herrschaft in Amerika konnte der Staat es später nicht mehr wagen,

das einmal entstandene Sozialgefüge aufzulösen, und hat deshalb nur in vereinzelten Fällen die soziale Zurücksetzung der Mestizen aufgehoben oder gemindert.

ASIEN, AUSTRALIEN

Francis A. Rouleau S.J.: „The death of Stephan Faber S.J., Apostle of Shensi, China“ (AhSJ. 29, 1960, S. 130–148) hat sich als Beitrag zur Geschichte der jesuitischen China-Mission der Mühe unterzogen, die strittigen Lebensdaten des berühmten Missionars aus unveröffentlichten Quellen zu klären. *S. Arasaratnam*: „Reverend Philippus Baldaeus – his pastoral work in Ceylon 1656–1665“ (Nederlands Theol. Tijdschrift 14, 1960, S. 350 bis 360) zeigt, daß die katholischen Gemeinden in den Jahren des Kampfes zwischen Portugiesen und Holländern einen entschiedenen Rückhalt für die Portugiesen bildeten. Wenn die holländische Macht auf Ceylon Dauer erhalten sollte, mußte die vom Katholizismus zum Christentum bekehrte Bevölkerung für den Protestantismus gewonnen werden. Diese Aufgabe und zugleich die Neubekehrung von Nicht-Christen fiel Baldaeus zu, dessen Pläne nicht voll verwirklicht werden konnten, weil die Ost-Indien-Kompanie wegen des Vorherrschens des kommerziellen Denkens ihm nicht die nötige umfangreiche Unterstützung lieh.

Erlangen–Nürnberg

Irmgard Höß

Buchbesprechungen

Luther's Works. Vol. 23: Sermons on the Gospel of St. John. Chapters 6–8. Edited by *Jaroslav Pelikan*. Translated by *Martin H. Bertram*. St. Louis: Concordia Publishing House. Pp. xi, 448, \$ 6.

From November 1530 to March 1532 – while the regular pastor, John Bugenhagen, was absent reforming the churches in Luebeck – Martin Luther occupied the pulpit of St. Mary's parish church at Wittenberg on Sundays, Wednesdays, and Saturdays. Four friends took notes during his Saturday sermons on John 6–8, and it was from their notes that John Aurifaber prepared the sermonic commentary now offered in translation in this twenty-third volume of *Luther's Works*.

Luther's dominant theme in these discourses is his central message of "faith, not works." "I am purposely stressing this doctrine," he says, "because I fear that people will not remain faithful to it. Unfortunately there are already many among us who show their low esteem for it." He therefore employed all his skill as theologian, pulpit orator, pastor, and polemicist to expound and commend it.

"We claim to be made holy by reason of the doctrine," Luther asserts. If "reason objects, you must reply: 'Miss Reason, shut your mouth! You hear Christ say that this is the way it is, and these words must be ... believed as true.'" He uses homely illustrations – "Let faith be the roast ..., works enjoined by the Ten Commandments ... the parsley beside the roast" – and breaks a lance with opponents on almost every page – "They cannot escape me, Dr. Luther. I say: 'Dear Lord Christ, I will close my eyes and

surrender to Thy Word.' Thus he makes me ... a fine doctor ... able to judge the errors of pope, Turks, Jews and Sacramentarians. They must fall, and I tread them all underfoot."

Martin H. Bertram has admirably caught the vigor and drama of Luther's style in this translation. A short but informative introduction by Jaroslav Pelikan and a comprehensive index enhance the usefulness of the book.

Northwestern College, Watertown, Wis.

Elmer C. Kiessling

Martin Luther: Œuvres, T. I, V und VIII. Genève: Labor et Fides 1957-1959. 308 S., 265 S., 218 S.

Uns liegen drei von insgesamt wohl acht Bänden einer französischen Lutherausgabe vor, mit der erstmals eine größere Anzahl von Werken des Reformators in französischer Sprache zugänglich wird. Das Unternehmen wird gefördert von der Alliance nationale des Eglises luthériennes de France und der Zeitschrift „Positions luthériennes“. Als Übersetzer werden P. Jundt, J. Bosc und J. Carrère genannt.

Man hat den Eindruck, daß eine sachgemäße, geschickte Auswahl getroffen wurde. Die bisher erschienenen Bände enthalten: I: 7 Bußpsalmen. Vaterunserauslegung von 1519. Von den guten Werken, ferner die drei bekannten frühen Thesenreihen (Günther, 95 Thesen, Heidelberg). V: De servo arbitrio, außerdem die kleine Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ von 1527 (die wohl aufgenommen wurde, weil das Originalmanuskript in Paris liegt). VIII: 155 Briefe von 1509 bis 1546. Jede Schrift ist mit einer kurzen historischen Einleitung versehen, jeder Band mit Bibelstellen-, Sach- und Namens-Register abgeschlossen. Auch in der äußeren Aufmachung wirken die Bände, wenn sie auch, nach französischer Sitte, nur broschiert sind, solide und repräsentativ, Vorbild ist wohl die Münchner Lutherausgabe.

Man wünscht dem Unternehmen einen weiteren glücklichen Fortgang, zumal die Herausgeber ankündigen, möglicherweise bei genügendem Interesse auch schwerer zugängliche Werke Luthers, wie die frühen Vorlesungen sowie eine Predigtauswahl, hinzuzufügen.

Heidelberg

B. Moeller

Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von R. Stupperich: Bd. III, Humanistische Schriften, hg. von Richard Nürnberger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961. 372 S. 18,50 DM.

R. Nürnberger hat den von ihm vorgelegten Band der humanistischen Schriften Melanchthons innerhalb der Studien-Ausgabe sehr betont auf den Zweck von Studium und Forschung abgestellt. Die Auswahl aus dem umfangreichen und vielschichtigen als „humanistisch“ anzusprechenden Komplex hat eine bestimmte „Tendenz“: sie will „das Problem ‚Melanchthon‘ für die allgemeine Geschichte des 16. Jahrhunderts nicht zuletzt auch aus den sogenannten humanistischen Schriften hervortreten“ lassen. Sie soll Rolle und Platz Melanchthons in der Entwicklung des Luthertums und vor allem das Verhältnis von „Humanität und Kirche“ deutlich machen und über den historischen Zweck hinaus Beiträge liefern zu der systematischen Fragestellung in bezug auf eine Ethik der Reformation. Man darf indes von vornherein feststellen, daß diese besondere Zwecksetzung den Herausgeber nicht gehindert hat, eine Auswahl des für den Humanisten und für den humanistischen Theologen Melanchthon Wichtigen und Typischen zu präsentieren, die dem Melanchthon-„Historiker“ sehr wohl gestattet, Melanchthons Denken und seine Entwicklung aus der besonderen geistigen Lage und im jeweiligen hic et

nunc der Reformationsjahrzehnte zu erfassen, ebenso wie sie dem aus der geistigen Situation unserer Gegenwart, von ihrem Bild von Reformation und Melanchthon, ausgehenden Theologen und Historiker alles Nötige an die Hand gibt. Das Streben nach „Aktualität“ stand der Sachgerechtigkeit der Auswahl keinesfalls im Weg. Fast genauso viel Raum wie der Ethik Melanchthons in Gestalt der „Philosophiae moralis epitomes“ ist in einem ersten Teil des Bandes eine Auswahl aus den „Declamationes“ Melanchthons gegeben, den Gelegenheitsreden zu akademischen Feiern, in denen humanistisches Stil-Ideal, pädagogische Tendenz und Verhältnis zu Ethik und Denken der Alten sich besonders anschaulich durchdringen. Für die innere Entwicklung Melanchthons in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts sind hierunter besonders wichtig die „Praefatio in officia Ciceronis“ – auch sie kann ohne weiteres als „Declamatio“ gelten – und die „De philosophia Oratio“. Zum Rechtsdenken Melanchthons gibt einen ausgezeichneten Zugang die Declamatio „De dignitate legum“, zugleich ist sie aufschlußreich für seine „Stimmung“ und die ihn bewegenden Fragen in den Jahren vor Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges. Für die in dem Band zur Diskussion stehenden Aspekte aber sind natürlich mit ein Hauptstück die „Philosophiae moralis epitomes libri duo“. In ihnen zeigt sich der „Aristoteliker“ im Theologen Melanchthon am ausgesprochensten. Der Ausgabe liegen die Drucke von 1546 zugrunde, und sie vermerkt besonders bedeutsame Varianten in der Formulierung aus den Drucken seit 1532 in den Anmerkungen. An die Ethik schließt sich als dritter Teil des Auswahl-Bandes an eine Auswahl der wichtigsten Partien aus dem „Liber de anima“ – nur der letzte Teil wird vollständig wiedergegeben mit den Ausführungen über die Willensfreiheit –, höchst typisch für den späten Melanchthon und den Grad der Durchdringung seiner Theologie mit rationalen Elementen aus der aristotelischen Philosophie. Den drei Hauptabschnitten der Auswahl geht jeweils eine knappe Einführung mit Orientierung über die betreffende Schriftengruppe voran, und jede einzelne Schrift wird nochmals eingeleitet mit einer Information über die zu ihrem Verständnis nötigen besonderen Daten und Zusammenhänge und über die Überlieferungsverhältnisse bzw. Drucke. Dem Band vorangestellt ist eine ausgezeichnete Bibliographie über den besonderen Problemkreis. Forschung wie akademischer Unterricht werden gleichermaßen profitieren von dieser aus überlegener Kenntnis mit viel Geschick und Überlegung und Gründlichkeit gemachten Auswahl.

Freiburg i. Br.

Clemens Bauer

Gerhard Müller: Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 24, 4). Marburg; N. G. Elwert Verlag 1958. Pp. X, 182, 15,30 DM.

This doctoral dissertation, done at the University of Marburg under the direction of Professor Dr. Ernst Benz and published under the sponsorship of the historical commission of Hessen and Waldeck, carries forward the studies about the eminent Franciscan convert to the Reformation to include a much wider scope and a depth of understanding never equalled in the earlier works of Baum in 1840, Hassencamp in 1860, or Roy L. Winters in 1938. Based on newly discovered and previously unused sources, this biography, which concentrates on Lambert's later years at Marburg, nevertheless portrays the inner experiences of the strict Franciscan, his personal struggles in making his transition to the new religious viewpoint and way of life, and also gives generous space to an analysis of the major works of this professor of theology on that first faculty of the first Protestant University founded after the beginning of the Reformation.

In his first chapter, Müller portrays Lambert's life before the call to Marburg, from 1487 to 1526. While nothing is known of his mother, his father was a distinguished citizen of Avignon and a papal secretary. The author has found no indication of illegitimacy and suggests that Lambert's father may have served as a jurist. Little is known of his early life in the monastery, which he entered at the age of fifteen. By 1522 he had already become a successful "Volksmissionar" and was widely recognized as the most distinguished, and certainly the most popular, Franciscan preacher in his area.

Knowing Luther's works as heretical, for he had seen them burned publicly, Lambert nevertheless studied them carefully and slowly but surely became converted to the Wittenberger's faith, even in the matter of the Lord's Supper. Retaining his secret until he came to Switzerland in 1522, he began to preach freely and widely in Lausanne and Geneva about his newly – found faith. Whereas Maurer maintained that here he still retained strong Roman leanings, Müller is convinced that the older idea that Lambert was converted under Zwingli is an error, for he disputed with the Zurich reformer at many points.

In the fall of 1522, Lambert went to Wittenberg with his fellow – Franciscan, Johannes Schwarm of Marburg, and here met Luther. Limited by his inability to speak German, he lectured to small audiences and so became dependent upon Luther's generosity for his living. Here he wrote his *Rationes*, describing his conversion, under the pseudonym "Johannes Serranus." Fearing the possibility of another Karlstadt or Münzer, Luther and his colleagues withheld any intimate associations until January, 1523, when Lambert was admitted to the university and lectured on the prophets. He wrote a commentary on the Franciscan Rule and, developing an increasing concern for the conversion of France to the Reformation, made many French translations of the works of Luther and others.

Since he never found a niche for himself in Wittenberg, Lambert went to Metz, and finally to Strassburg, where he spent two years, the most productive two years of his life, and published his answer to Erasmus in *De arbitrio hominis, vere captivo*. From 1526 until his death in April, 1530, Lambert resided in Marburg and through most of this period was a leading member of the faculty of the university there. He attended the colloquies at Marburg in 1527 and 1529 and after the latter set out clearly his own position on the Lord's Supper in his *Sendbrief*, showing that he had been converted to Zwingli's position, and insisted that the sacrament should be "das Symbol der Gemeinschaft, nicht der Zertrennung."

The last third of the volume is given to an analysis of Lambert's writings in Hessen, the 730-page *Commentary on the Apocalypse*, the *Summa*, and the *Somme chrestienne*, known only in the newly discovered Paris copy, originally printed in Marburg in 1529 and reproduced here, with a full enamel page of the title, in both the old original French version and the later French revision. There is also a section portraying Lambert's significance for the Hessian Reformation.

Episcopal Theological School, Cambridge, Mass.

Raymond W. Albrigh

Die Amerbach-Korrespondenz. Im Auftrag der Kommission für die öffentliche Bibliothek der Universität Basel bearb. u. hg. von *Alfred Hartmann*. V. Bd.: Die Briefe aus den Jahren 1537–1543. Mit Nachträgen zu Bd. I–IV, Registern, 6 Handschriftenproben und 8 Gutachten Amerbachs. Basel: Verlag der Universitätsbibliothek 1958 XV, 525 S., 50.– sfr.

Das Monumentalwerk der Basler Universitätsbibliothek, dessen frühere Bände ich im ARG Bd. 39, S. 193; 40, S. 276; 43, S. 111; 47, S. 137 besprochen habe, hat einen ersten vorläufigen Abschluß erreicht. Der hochverdiente Herausgeber Hartmann ist Anfang 1960 verstorben, mitten in der Vorbereitung des VI. Bandes, dessen Fertigstellung hoffentlich durch andere Kräfte noch möglich sein wird. Die bewundernswürdige Sorgfalt, Sach- und Sprachkenntnis H.s, die sich schon in den früheren Bänden bewährt hat, zeigt auch der neue, dessen technische Anlage unverändert geblieben ist. Auf die von mir im ARG 47, S. 137 f. geäußerte Besorgnis, es möchte am Ende des Guten zuviel werden, und auf meine Anregung, inhaltlich unbedeutende Stücke in stärkerem Maße als bisher nur in Regestform oder abgekürzt zu bringen und auf schon Gedrucktes in gewissem Umfang einfach zu verweisen, geht H. in seinem Vorwort ausführlich, aber im wesentlichen abwehrend ein. Dabei hat er meine knappen Bemerkungen so mißverstanden, als wäre ich der Meinung, schon einmal Gedrucktes dürfe in keinem Fall wiederholt werden, auch wenn es inhaltlich wichtig ist oder nur in fehlerhaftem oder schwer erreichbarem Druck vorliegt – eine Meinung, die mir gänzlich fern liegt. Ich habe jene Besorgnis unter anderem auch deshalb geäußert, weil ich vermutete, die späteren Bände würden inhaltlich nicht mehr ganz dasselbe allgemein-historische Interesse bieten wie die früheren. Diese Vermutung hat sich nun auch bestätigt. Seit dem Tode des Ulrich Zasius und des Erasmus und seit dem Abschluß des Basler Reformationswerkes werden die großen, inhaltlich bedeutsamen Schreiben Amerbachs an seine Freunde seltener. Von den 501 Stücken des neuen Bandes entstammen nur noch 84 seiner Feder, und unter den Korrespondenten treten neben den bekannten Namen (wie Pellican, Capito, Hedio, Bucer, Rhenanus, Alciato) eine große Menge weniger oder gar nicht bekannter hervor. Die reine Familienkorrespondenz (meist in deutscher Sprache) nimmt breiteren Raum ein, noch breiteren das Alltagswerk des großen Juristen: Rechtschandel der verschiedensten Privatleute, juristische und andere Gutachten für den Rat und die Universität. Auch das ist vielfach reizvoll: man blickt recht tief in das Familienleben und die Haushaltsführung jener Tage hinein (letzteres besonders in dem Briefwechsel mit dem Famulus Schießler während des Pestwinters 1538/39); aber natürlich ist vieles davon alltäglich im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Um so dankenswerter finde ich, daß H. (wie ich in jener strittigen Rezension anzuregen suchte) eine sehr klug überlegte Auswahl von acht Gutachten verschiedenartigen Inhalts dem Anhang beigelegt hat. Sie illustrieren sehr eindrucksvoll das Bemühen des gelehrten Juristen, angesichts der vielen Unklarheiten und Lücken des herkömmlichen Rechts (Land-, Stadt- und Lehnrechts) und der seit Einführung der Reformation unsicher gewordenen Geltung des kanonischen Eherechts durch Rückgriff auf das altrömische Kaiserrecht Rat zu schaffen.

Freiburg/Br. *Gerhard Ritter*

Gerhard Ohling: Junker Ulrich von Dornum. Ein Häuptlingsleben in der Zeitwende nebst dem Oldersumer Religionsgespräch als Beitrag zur Geschichte der Frühreformation in Ostfriesland. Aurich 1955; als Manuskript gedruckt bei Gerhard Rautenberg, Leer (Ostfriesl.). 146 S., 10,50 DM.

Ostfriesland hat im Mittelalter politisch und kirchlich eine Sonderstellung eingenommen. Erst spät war es zur politischen Einigung dieses seiner Freiheit bewußten Stammes gekommen. Im Kampf der Häuptlingssippen setzten sich schließlich die Cirksenas durch. Unter Edzard I. (1494–1528) wurde die Einheit im Innern gegen rebellische Häuptlinge und die Sicherung nach außen erreicht. Auch kirchlich hatte man die Freiheit gewahrt.

Das kam in drei Sonderrechten zum Ausdruck, die gegen das kanonische Recht verstießen: das Genossenschaftspatronat (Patron der Kirche ist die Gemeinde selbst), die Laienpropstei (allein in Zusammenarbeit mit ihr konnte der bischöfliche Offizial die kirchliche Jurisdiktion wahrnehmen) und die Priesterche. Diese Verhältnisse begünstigten die Reformation, bildeten aber wieder besondere Formen aus, die eine singuläre Ausprägung der Reformation bedeuteten. Jedem Häuptling stand es frei, in seiner Kirche ev. predigen zu lassen oder nicht, jede Gemeinde hatte die Freiheit, sich für oder gegen die neue Lehre zu entscheiden. Eine starke Beteiligung der Laien und das Zurücktreten des landesherrlichen Kirchenregimentes in der üblichen Form können somit zur Kennzeichnung dieser Anfangszeit gelten.

In dieses erste Jahrzehnt der ostfriesischen Reformation führt die Arbeit von Ohling gut ein. Ulrich von Dornum, Landsknechtführer und Mann der Feder, begegnet uns als ein Häuptling, der eng mit den Cirksenas zusammenarbeitet, zunächst als Feldobrist und Führer der schwarzen Garde, dann als geheimer ostfriesischer Rat. Er gab den ersten Anstoß zur Gewinnung Edzards für den evangelischen Glauben.

In diesen Zusammenhang gehört auch das Religionsgespräch von Oldersum, über das Ulrich von Dornum einen mittelniederdeutsch geschriebenen Bericht hinterlassen hat, der von der Verf. in hochdeutscher Übersetzung vorlegt. Die Disputation fand zwischen Dominikanern aus Groningen und dem zum Wortführer der Evangelischen ernannten Pastor Aportanus aus Emden statt. Von den Dominikanern wurde das Lateinische als Verhandlungssprache gefordert. Das wurde jedoch abgelehnt, um auch den Laien die Teilnahme zu ermöglichen. Die Mönche hatten fünf Thesen aufgestellt, in denen es um die Mittelschaft Christi und Marias, um Glauben und Werke und um die Geltung von kirchlichen Satzungen nach Schrift und Tradition ging. Ulrich berichtet, wie er selbst schlagfertig und bibelkundig in die Diskussion eingreift. Daß er mit seiner derben, oft deftigen Landsknechtssprache auch in der Lage war, die evangelische Lehre anschaulich darzustellen, dafür nur ein Beispiel: „Könnte man den Schein von der Sonne trennen, die Hitze vom Feuer scheiden, die Zeit von den Jahren, die Schritte von den Meilen fortnehmen, so könnte man auch die Liebe und die Werke der Liebe vom rechten, starken, evangelischen Glauben scheiden und fortnehmen“ (S. 129 f.).

Dem Kirchenhistoriker hat Ohling wertvolles Material geboten, ohne es selbst theologisch auszuwerten. Ihm ging es mehr um das Geschichtliche und Sprachgeschichtliche. So bringt er ein selbständiges Kapitel über den Stil und Wortschatz des Berichtes. – Zu erwähnen sind dann noch als zweiter Teil Anlagen, in denen Quellen zur Reformationsgeschichte Ostfrieslands wiedergegeben sind. Ein Schreiben Ulrichs an Capito, Bucer, Hedio und Zell führt in allgemeinere kirchengeschichtliche Zusammenhänge. Der Junke von Dornum steht hier auf der Seite Zwinglis, den er sein zweites Ich nennt, in Opposition zu seinem lutherischen Landesherrn Enno, dem Sohne Edzards. – Eine Zeittafel und eine genealogische Übersicht sind angefügt.

Göttingen

H. W. Krumwied

S. P. Wolfs O.P.: Das Groninger „Religionsgespräch“ (1523) und seine Hintergründe. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1959. XV, 213 S., 11,90 hfl.

Das Groninger „Religionsgespräch“ wurde am 12. März 1523 im Kloster der dortigen Dominikaner veranstaltet und hat im reformationsgeschichtlichen Schrifttum in den Niederlanden einen bestimmten Platz erhalten, obgleich nur ein anonymer zeitgenössischer Bericht darüber erschienen ist, im selben Jahre schon in Basel und auch in Zwoll

bei Simon Corver, der mit dem Rektor der dortigen Lateinschule, Listrius, enge Beziehungen unterhielt. Als Verfasser des Berichtes und des einleitenden Briefes glaubt Wolfs den Rektor der Groninger Fraterherren Goswinus van Halen anweisen zu können; dieser hat sich selbst nicht an der Diskussion vom 12. März beteiligt. Jedenfalls zeugt dieser Brief, an den münsterischen Kanoniker Petrus Aquensis gerichtet, von einem starken humanistischen Interesse. Er will seinem münsterischen Gesinnungs-genossen zeigen, wie in Groningen die *bonae litterae* zur Blüte gelangten am Beispiel der *disputatio scholastica*, zu der die Dominikaner die Stadtgeistlichkeit aufgefordert und an der die Magistri Abering, Timmermans und Pistoris und Rektor Lesdorp sich beteiligt hatten, dazu ermuntert von den beiden Stadtpfarrern Willem Frederiks und Everard Jarghes. Seitens der Dominikaner treten der Lektor Ludolphus und der Prior Laurentius Laurentii, der Erasmus sehr verhaßt war, in der Diskussion auf.

Wolfs verwirft die Deutung der *disputatio* als „Religionsgespräch“ und verneint auch jede reformatorische, lutherische Tendenz bei den Teilnehmern, die seines Erachtens bei ihrer Bekämpfung der scholastischen Theologie nur aus dem humanistischen Gedankengut der Zeit schöpfen. Willem Frederiks vor allem ist der typische Vertreter des erasmianischen Humanismus im Norden, wo der Einfluß Gansforts und Agricolas weiter bestand. Der Ton den Dominikanern gegenüber ist frei von jeder Heftigkeit.

Eine reformationsgeschichtliche Studie im wahren Sinn kann man das Buch Wolfs' (Dissertation der Katholischen Universität Nijmegen) kaum nennen. Auch wenn man seine Thesen über den humanistischen Charakter des Berichtes und über das Gespräch als *disputatio scholastica* annimmt (diese Thesen sind 1944 schon von seinem Promotor R. R. Post verteidigt worden), so bleibt doch die Frage nach dem Aufkommen der Reformation in Groningen bestehen. In dieser Hinsicht gibt seine Arbeit keine Lösungen, wie sehr der Autor auch bestrebt ist, die Diskussionsthemen des Gesprächs an Hand der spätmittelalterlichen Theologie ausgiebig zu erläutern. Das eigentliche Hauptthema, die Lehre vom geistlichen und weltlichen Königtum Christi, dürfte vielleicht auch vom reformatorischen Standpunkt nicht ein so neutrales, unzeitgemäßes sein, wie W. es darstellt (S. 77), ebensowenig wie die Frage der Armut Christi, welche in der ersten These berührt wird (S. 98). Das Fehlen jeder Verwandtschaft zwischen den Auffassungen der Groninger Humanisten und denen Luthers ist von wenig Beweiskraft, da Luthers Lehre für die Entwicklung der Reformation in den Niederlanden bekanntlich nur beschränkte Bedeutung gehabt hat und wir vielmehr die Erasmianer als Wegbereiter einer typisch niederländischen Geistesrichtung betrachten müssen, wobei besonders in Groningen der offene Bruch mit der katholischen Kirche so lange wie möglich vermieden wurde. Man denke auch an die Kirchenordnung von Groningen von etwa 1535, also zwölf Jahre später, welche noch denselben friedlich-evangelischen Charakter trägt. Gerade diese Gestaltung der Dinge hat in vielen Fällen das Aufkommen einer extremen Reformationspartei, der der Wiedertäufer, auch in Groningen, nicht verhindert. Auch Erasmus war mit dem Täuferum seinem tiefsten Wesen nach mehr verwandt als mit Luther. Stadt und Provinz Groningen waren somit in den Jahren 1534–1535 ein ziemlich fruchtbares Aktionsfeld für die melchioritischen Täufer, denen die Obrigkeiten nur in gemäßigten Formen Widerstand leisteten.

Ein umfassendes Verzeichnis der Quellen und Literatur bildet den Abschluß des Buches. Das Religionsgespräch zu Münster, von dem S. 25 und 193 die Rede ist, hat nicht 1523, sondern 1533 stattgefunden.

Winschoten (Niederlande)

A. F. Mellink

Quellen zur Geschichte der Täufer, VII. Band. *Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522-1532* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XXVI). Mit Benutzung der von † *Job. Adam* hinterlassenen Materialsammlung bearb. von *Manfred Krebs* und *Hans Georg Rott*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1959. XVI, 599 S., 54,- DM.

This volume continues the very valuable series of *Täuferakten* being published by the Verein für Reformationsgeschichte and allied societies with the financial and professional assistance of the Mennonite Central Committee (USA). The collection makes use of materials collected by Dr. Johann Adam (1867-1936) as well as monographs and documents in the church history of Alsace and Straßburg published by earlier specialists.

There is an excellent introduction by the co-editors which defines the special problem of Straßburg sources, to a considerable extent scattered or destroyed by a massive sale of "old paper" from the court archives in 1845 and by bombardment and fire in 1870. This collection is filled out to a considerable degree by use of the Straßburger Thomasarchiv, Stadtbibliothek Straßburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire and Séminaire protestant, and also by copying of materials in Basel, Bern, München, Paris, Ulm, Wolfenbüttel, Zofingen, and Zürich.

The materials include, as the editors carefully point out, not only documents of the actual Anabaptist movement (especially those of men like Reublin, Sattler, Groß, Marbeck, and Scharnschläger) but also those of other sections of the "Left Wing of the Reformation": Spiritualizers (Denck, Hetzer, Kautz, Entfelder, Bänderlin, Franck, Campanus); Anti-Trinitarians (Saltzman, Servetus, Claudius of Savoy); Chiliasts (Hofmann, Joris, etc.) and many other nonconformists and religious individualists. Especially helpful is the fact that the editors list and refer to various documents which are part of the Straßburg record but have already been published in other volumes of the *TA* or elsewhere. The greatest drawback to the volume is the lack of an Index, either topical or with cross-reference to persons.

This volume, and the one or two to follow it, will not only serve a very useful purpose in connection with the expanding volume of Anabaptist studies but will also assist the Butzer renaissance. As the picture comes into focus we begin to see the great Straßburg Reformer as a man of stature and originality, rather than just another "German Lutheran" of second rank (so *E. C. Messenger* in *The Lutheran Origin of the Anglican Ordinal*, 1934). In his willingness to discuss with leaders of the most varied concerns and judgments and in his willingness to incorporate into the practices of the established church lessons learned from those discussions (e.g., Confirmation, Church Discipline, the "Gemeinschaften"), Butzer stands in happy contrast to the closed mind of Protestant scholastics and persecutors. His was a truly catholic mind and spirit. His emigration during the Interim and death in exile has diverted attention from the fact that his statesmanship as advisor to Philipp of Hesse was uniquely successful in winning dissenters back into the church of the land, whereas persecution in other lands only strengthened them in martyrdom. As scholarly attention to the theology and order of the Free Churches increases, it may be expected that more and more attention will be given to Butzer's relation to Calvinism, Anglicanism, and Anabaptism. In all these relations he was a force of the first rank. With him, the Straßburg Reformation assumes its proper status beside that of Wittenberg and the Swiss cantons.

Southern Methodist University, Dallas 5, Texas

Franklin H. Littell

Ekkehard Krajewski: Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz. Kassel: J. G. Oncken 1956. Pp., 162 S., 6,- DM.

Modern Anabaptist scholarship has provided in recent years thorough studies of a large number of the chief Swiss, South German, Hutterite, and Dutch Anabaptist leaders. Among the subjects of recent doctoral dissertations have been Conrad Grebel, Pilgrim Marpeck, Hans Denck, Melchior Hofmann, and Felix Mantz; studies have also been published on such figures as George Blaurock and Hans Hut.

The life and work of Felix Mantz of Zürich (d. 1527), the first Anabaptist martyr, are exhaustively and competently portrayed by Ekkehard Krajewski in his 1956 doctoral dissertation under Professor Fritz Blanke, the noted Reformation authority at the University of Zürich. After an introductory treatment of Mantz's youth and student years as a humanist, Krajewski traces in eleven chapters the evolution of Mantz from Humanism through Zwinglianism to Anabaptism in the span of 1523 to 1527. Mantz, like Grebel a devout supporter of Zwingli, moved by his understanding of the Gospel and the New Testament Church which was certainly drawn first from Zwingli, to an unconditional personal commitment to the vision of a new, free church patterned after the apostolic community. Only two years, 1525-1527, were granted Mantz before his martyrdom, and these were broken by four imprisonments. Mantz emerges in this study as a colleague almost equal in stature to Grebel and Blaurock in the Zürich beginnings.

The value of Krajewski's work lies not in new discoveries (there were none) but in the good systematic biographical review which it provides. The sources are scant, and Mantz left no writings except the "Protestation and Defense" of December 1524, which had earlier been attributed to Grebel. The author projects a second volume on Mantz's theology, but there really are not sufficient specific sources for it.

Goshen College Biblical Seminary, Goshen, Indiana

Harold S. Bender

Paul Sprenger: Das Rätsel um die Bekehrung Calvins (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band XI). Kreis Moers: Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen 1960. Pp., 112 S., 11,50 DM.

In this 100 page monograph Sprenger has reviewed not only the whole range of specific references and allusions in Calvin's own work to his "conversion" but also those in the works of his contemporaries, notably Beza, as well as the secondary materials by K. Müller, Paul Wernle, and others. Sprenger brings to his inquiry not only a command of the literature but also a theological orientation that enables him to speak with care about a concept of conversion in the context of 16th century reformed thought. The analysis of materials is often highly logical, which considering their scantiness is perhaps necessary; yet one would feel more comfort in some of Sprenger's conclusions if they were supported by data rather than syllogism.

Sprenger finds that Calvin was not reticent in speaking of his entry into evangelical faith, as is widely supposed; it is rather that his description of his "conversion" did not imply the self-assurance that the word has come to suggest. The question hangs on the interpretation of the expressions which Calvin in fact chose: most conspicuously, his "subita conversio ad docilitatem." Where was the definite decision for evangelical theology made in course of the development of his thought? First Calvin began to "rid himself of papal superstitions"; he spoke of having "acquired a taste for pure religion." After this came a "resolution to devote himself entirely to God". Where does the "subita conversio ad docilitatem" stand in this order of experience?

Sprenger elucidates "conversio" in Calvin's work so as to disabuse his readers of modern meanings and concludes that the critical turn lay in the beginning of a new life of true faith, not the notion that at some particular point certainty was achieved.
Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, Pennsylvania *Elwyn A. Smith*

Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Band I: 1520 bis 1532. Hg. von Georg Pfeilschifter. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1959. XXXII, 670 S., 58,- DM.

Eine umfassende Veröffentlichung von Quellen zur Geschichte der katholischen Reform in Europa von den spätmittelalterlichen Reformkonzilien bis zum späten 17. Jahrhundert gibt es nicht. Sie wird auch in absehbarer Zeit nicht zur Verfügung stehen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß der Würzburger Kirchenhistoriker G. Pfeilschifter nach jahrzehntelanger Vorarbeit einen sachlich und zeitlich begrenzten, gleichwohl sehr erheblichen Ausschnitt dieses Problemkreises, nämlich die Auseinandersetzung des deutschen Episkopats mit dem Erfordernis kirchlicher Erneuerung zwischen 1520 und 1570, durch eine auf sechs Bände berechnete Quellenpublikation zu erhellen begonnen hat. Der erste, die Jahre 1520 bis 1532 umfassende Band liegt hier zur Besprechung vor; die anderen fünf Bände sollen in kurzen Zeitabständen erscheinen.

Die Texte sind in acht Abschnitte gegliedert, die im wesentlichen (I) den Mühldorfer Reformkonvent 1522 und den Nürnberger Rezens vom Februar 1523, (II) Joh. Ecks Ratschläge zur Causa Lutheri für Hadrian VI. 1523, (III) die finanziellen und jurisdiktionellen Konzessionen des Papstes für Österreich und Bayern 1523, (IV) die römische Mission des Passauer Domkapitulars Steffan Rosin 1524/25, (V) den Regensburger Konvent 1524, (VI) den Landauer Reformkonvent 1526, (VII) die Gravamina nationis Germanicae 1521 bis 1532, (VIII) schließlich die Konferenzen der Salzburger Kirchenprovinz von 1527 bis 1531 betreffen. Jedem einzelnen dieser Abschnitte ist eine in das Verständnis der Quellen einführende „Vorbemerkung“ vorangestellt. Eine Bischofsliste und ein Register erleichtern die Benutzung des Buchs, die Zeilenangaben am Innenrand jeder Seite ermöglichen genaues Zitieren.

Die in dem vorliegenden Band veröffentlichten mehr als 200 Quellenstücke entstammen vorwiegend süddeutschen oder österreichischen Archiven und werden zu einem beträchtlichen Teil erstmals ediert. Das gilt unter anderem auch für eine umfängliche und höchst aufschlußreiche Erwiderung deutscher Bischöfe auf die Gravamina nationis Germanicae in der lateinischen Fassung der Liste des Nürnberger Reichstags von 1522/23 (Nr. 160, S. 435–487), die der Herausgeber als Ergebnis des Aschaffener Konvents vom Herbst 1524 ansieht. Dem Rezensenten erscheint diese Einordnung der bedeutsamen Quelle freilich als reichlich unsicher: Zum einen charakterisiert die einzige näher bezeichnete und offenbar gleichzeitige Kopie den Text als Erwiderung der Metropolen von Mainz, Trier und Köln auf die Gravamina, während der Aschaffener Konvent nur vom Erzbischof von Mainz und seinen Suffraganen besucht war; zum andern verzichtet die „Erwiderung“ ausdrücklich auf ein Geltendmachen der kirchlichen Beschwerden gegen die weltliche Gewalt (S. 440, Z. 29 ff.), während die – von Pfeilschifter übrigens nicht genau wiedergegebenen – *Annales minores* des Kilian Leib bei der Erwähnung des Aschaffener Konvents betonen: „... itidem assignantes gravamina, quibus ipsimet ecclesiastici a saecularibus sese gravari querebantur“ (Kil. Leibs Briefwechsel und Diarien, hg. von J. Schlecht, RST 7, 1909, S. 140).

Als wichtigste sachliche Ergebnisse der Edition dürften hervorzuheben sein: 1. Wußte man bisher von einer Reformtätigkeit der deutschen Bischöfe zwischen 1520 und 1530 so gut wie nichts, so stellen die neu edierten Texte zumindest Ansätze des deutschen Episkopats zu kirchlichen Reformen außer Frage.

2. Der Anstoß für derartige bischöfliche Reformaktionen kam in der Regel von außen, nämlich von den Trägern der weltlichen Gewalt, die eine gegenreformatorische Ausschlusspolitik ohne innerkirchliche Reformen als letztlich aussichtslos erkannten. Zumal Österreich und Bayern wurden in diesem Sinne aktiv; darin liegt es begründet, daß die Reformansätze der Salzburger Kirchenprovinz im Vordergrund der Edition stehen.

3. Die besondere Problematik der bischöflichen Reformversuche lag darin, daß das Verhältnis zwischen kirchlichen und staatlichen Gewalten, also gerade das Verhältnis der Bischöfe zu den Anregern der Reform, durch mannigfache staatskirchenrechtliche Gegensätze belastet war – vor allem wohl durch das Streben der Territorialfürsten nach Erweiterung ihrer staatskirchlichen Befugnisse. So verklammerte schon 1522 der Salzburger Erzbischof M. Lang die von den bayerischen Herzögen ausgehenden Reformforderungen mit der Gegenforderung, die *gravamina ecclesiastica contra saeculares* zu bereinigen (S. 3), und später wurde von bischöflicher Seite mehr als einmal geltend gemacht, daß ein effektives Reformwirken wegen der Beschwerden durch die weltliche Gewalt unmöglich sei. Über die objektive Berechtigung solcher Behauptungen, das heißt über die ihnen zugrunde liegenden staatskirchenrechtlichen Verhältnisse, kann und soll die vorliegende Edition freilich keine völlige Klarheit bringen. Der Herausgeber weist indessen mit Recht darauf hin, „wie sehr die objektive kritische Erforschung der kirchlichen Reformbewegung ... eine gründliche Kenntnis der staatskirchlichen Verhältnisse der verschiedenen Hoheitsgebiete“ verlange (S. XI); es sei dringlich, das bedeutende noch unausgewertete einschlägige Material der süddeutschen Archive „endlich aufzugreifen“ (S. XII).

Über diese allgemeinsten Ergebnisse hinaus gewähren die von Pfeilschifter edierten Quellen reiche Aufschlüsse über wichtige Einzelheiten der kirchlichen, territorialen und Reichsgeschichte zwischen 1520 und 1532. Die Reformationsgeschichtsschreibung wird künftig das hier gebotene Material als eine der bedeutendsten Quellengruppen nach den Reichstagsakten heranzuziehen haben.

Nicht ganz zu befriedigen vermag das Register der sonst sorgfältigen Edition. Hier fehlen manche Namen, zum Beispiel Gerwig Blarer von Weingarten (S. 491); manche Angaben sind unvollständig, zum Beispiel bei Hermann von Wied (vgl. S. 426 ff.), Agidius Rem (vgl. S. 60, 178) und Valentin von Tetteleben (dessen Namen vom Herausgeber zum Teil Tetteleben geschrieben wird, vgl. S. 428). Vielleicht wäre es besser gewesen, einen großen Teil der unter dem Stichwort „Reform“ aufgeführten 43 Unterbegriffe selbständig aufzuführen – wer vermutet schon das Stichwort „Toleranz“ unter dem Oberbegriff „Reform“? Auch die Seitenangaben zu „Cajetan“ muß man im Register erst mühsam suchen, bis man sie unter „Vio Thomas“ findet.

Tübingen

Horst Rabe

Hieronymus Emser: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hg. von Theobald Freudenberger. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung 28). Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1959. XXXVIII, 196 S., 10 Abb., kart., 18,80 DM.

Ein, ja der heißumstrittenste Gegenstand der theologischen Kontroverse war seit Be-

ginn der Reformation das Meßopfer. Der Kampf um die Messe stand im innersten Zusammenhang mit dem um die Rechtfertigung, schien sich ja im Opfer der Mensch dort durch ein Werk sein Heil sichern zu wollen, wo er am offensichtlichsten zu empfangen hatte. Während aber der Streit um die Rechtfertigung im theologischen Raum blieb, betraf die Messe die unmittelbare religiöse Praxis des einzelnen und der Kirche. Wenn wir bedenken, daß Luther schon im „Sermon von dem NT d. i. von der hl. Messe“ (1520) die Befürchtung äußerte, „daß jetzt in der Christenheit mehr Abgötterei durch die Messe geschieht, als je geschehen ist durch die Juden“ (WA 6,363), und in „De captivitate“ (1520) das Verständnis der Messe als Opfer für den „bei weitem verruchtesten Mißbrauch“ dieses Sakramentes hielt, ist es erstaunlich und sicher auch ein Zeichen für die Veräußerlichung der spätmittelalterlichen Kirche, wenn die katholische Kontroverstheologie sich der Verteidigung der Messe erst spät angenommen hat und zunächst mehr periphere Fragen wie Ablaß, Gelübde und Heiligenverehrung das Feld beherrschten. Neben Thomas Murner, Heinrich VIII. und Johannes Cochläus war es vor allem der Hofkaplan und Sekretär des Herzogs Georg von Sachsen, Hieronymus Emser († 1527), der diesen Kontroverspunkt aufgriff und in fünf Schriften aus den Jahren 1524/25 die Messe gegen Luther, Zwingli und andere verteidigte.

Der Würzburger Kirchen- und Liturgiehistoriker *Theobald Freudenberger*, der sich in seiner Mitarbeit am „Concilium Tridentinum“ schon als hervorragender Editor bewährt hat, legt diese Meßopferschriften Emsers als Heft 28 des „Corpus Catholicorum“ in mustergültiger Edition vor. Es handelt sich um:

1. Die „Missae Christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio“ (1524). Hier sucht Emser gegen Luther den apostolischen Ursprung der Meßliturgie zu erweisen. Immerhin vermag er mit Stellen aus Augustinus und Ambrosius ihr hohes Alter zu zeigen.

2. Die „Canonis Missae contra Huldricum Zuinglium defensio“. Sie soll beweisen, daß der Canon der Messe bedeutend älter ist, als Zwingli behauptet hat.

3. Das „Apologeticon in Uldrici Zuinglii Antibolon“ (1525), eine scharfe Erwiderung auf Zwinglis massive Antwort auf die „Defensio“. Sie ist vor allem interessant wegen der Vorschläge zur Kirchenreform, die sie anschließend bietet.

4. Die Schrift: „Wider der zweier Pröbst zu Nürnberg falschen Grund und Ursachen, warum sie die hl. Messe und andere christliche Stück und Ceremonien geändert und zum Teil gar abgetan haben“ (1525). Sie ist gegen die Pröpste von St. Lorenz und St. Sebald gerichtet. Diese hatten eigenmächtig Canon und Ohrenbeichte abgeschafft und deutsche Lesungen sowie die Kommunion unter beiden Gestalten eingeführt. Auch durch die Suspension seitens des Bamberger Bischofs hatten sie sich nicht zur alten Ordnung zurückführen lassen. Emser sucht einen Schriftbeweis aus dem Neuen Testament und Alten Testament, besonders mit Mal. 1, 11, für den Opfercharakter der Messe zu führen. Zugleich weist er darauf hin, daß das eigenmächtige Vorgehen der Pröpste Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit bedeutet.

5. In der fünften Schrift „Auf Luthers Greuel wider die hl. Stillmess Antwort“ (1525) wird dann dieser Ton mit aller Stärke angeschlagen. Emser macht Luther für die Schrecken und Greuel des Bauernkrieges verantwortlich. Mit Hunderten von Zitaten aus Luthers Schriften sucht er den Nachweis zu führen, daß Luther die Obrigkeit geschändet und gelästert und so den Pöbel zum Aufruhr angestiftet hat. Der zweite Teil gilt dem Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe und der Verteidigung des Canons, des Gedächtnisses der Verstorbenen und der Kommunion unter einer Gestalt.

Emser war nach Neigung und Ausbildung kein Theologe, sondern vielmehr ein huma-

nistischer Schriftsteller, der sich unversehens in den Glaubenskampf gestellt sah und diesem sich dann im Dienste Herzog Georgs unermüdlich widmete. Als Humanist hatte er jedoch gute Kenntnisse der Kirchenväter und ein verhältnismäßig ausgedehntes historisches Wissen, was der Verteidigung der Messe zugute kam.

Aber hatte ein so ausführlicher Traditionsbeweis angesichts des Schriftprinzips der Reformatoren überhaupt noch einen Sinn? Luther hatte zum Beispiel schon 1521 in „Vom Mißbrauch der Messe“ geschrieben: „... laß sie hervorziehen die Väter, Konzilien und den langen Brauch aller Menschen, laß dir allein an deinem einigen Christus ... genügen“ (WA 8,510). Und doch waren Emser, Eck und andere mit ihren reichlichen Argumenten aus der Patristik nicht Theologen einer vergangenen Zeit, die höchstens noch die Altgläubigen erreichten, sondern sie suchten gerade darin dem Stil ihrer Zeit zu entsprechen, die im Zeichen des Humanismus stand. Zwar fruchtete bei den Reformatoren kein Traditionsbeweis im dogmatischen Sinn mehr, aber einen historischen Beweis, zum Beispiel für das Alter der Messe, forderten diese geradezu heraus. Denken wir nur an Luthers Grundsatz in: „Ein Sermon v. d. NT“: „je näher nun unsere Messe der ersten Messe Christi ist, je besser ist sie ohne Zweifel“ (WA 6,355; vgl. „De captivitate“ WA 6,523) oder an seine Behauptung, keiner der Väter habe in den Worten: „Hoc facite in meam commemorationem ...“ die Weihe der Apostel zu Priestern gesehen (WA 6,563). Noch mehr Recht gaben Melancthon und Zwingli dem historischen Argument. Häufig zitierten sie die Kirchenväter und beriefen sie sich auf den Brauch der alten Kirche. So versuchte Zwingli zum Beispiel, den Kanon von der Kirchengeschichte her zu Fall zu bringen.

Demgegenüber hatte ein historischer Beweis für das Alter der Messe, wie Emser ihn zu geben versucht, durchaus sein Recht. Trotz der Mängel seines geschichtlichen Verständnisses und seiner historischen Methode steht er damit sozusagen am Anfang der modernen liturgiewissenschaftlichen Forschung.

Fragen wir aber nach dem dogmatischen Gehalt dieser Schriften und ob sie dem religiösen Anliegen der Reformation, ihrer Sorge um die Einmaligkeit und das Genügen des Opfers Christi, gerecht geworden sind, dann müssen wir feststellen, daß dazu die theologische und religiöse Kraft Emsers nicht ausreichte und er sich einer unzureichenden Methode bediente. Statt angesichts der Angriffe der Reformatoren eine zusammenhängende Darstellung der katholischen Lehre zu bieten, stellte er wie in einer scholastischen Disputation den einzelnen aus der gegnerischen Schrift exzerpierten Sätzen seine Widerlegung gegenüber. „Diese Methode erlaubte es ihm, seine Darstellung mit Geist und Witz lebendig zu gestalten und Derbheiten Luthers gelegentlich mit gleichgrober Münze zurückzuzahlen“ (S. XII), meint der Herausgeber. Ungleich größer waren aber die Nachteile dieses Verfahrens. Denn Emser kam so nie vom Gegner los, überließ ihm die Führung des Gesprächs und wurde verführt, Nebensächliches und Wichtiges in der gleichen Breite zu behandeln.

Die Edition Freudenbergers ist, wie gesagt, mustergültig. Die zahlreichen Schrift- und Väterstellen sind nachgewiesen und die Zitate aus der antiken Literatur, aus der mittelalterlichen Theologie und aus dem zeitgenössischen Schrifttum belegt. Damit ist diese Ausgabe eine wahre Fundgrube für den Theologie- und Liturgiegeschichtler. In der Einleitung zu jeder Schrift erfahren wir das Wichtigste über Anlaß und Inhalt. Dazu werden die bekannten Drucke beschrieben und die in den Bibliotheken vorhandenen Exemplare möglichst angeführt. Schließlich erleichtern noch eingehende Register die Auswertung dieser vorzüglichen Ausgabe. Wer eine inhaltliche, besonders theologische Wertung der Emserschriften in der Einleitung vermißt, sollte dafür nicht den Editor verantwortlich

machen. Denn die Editionsgrundsätze für das „Corpus Catholicorum“ möchten streng zwischen Edition und Darstellung unterschieden wissen und verbieten – ich möchte sagen: leider – eine „Abhandlung über Inhalt und Wert“ des edierten Textes in der Einleitung.
Trier E. Iserloh

F. Claeys Bonnaert: L'ancienne Université de Louvain. Etudes et Documents (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, Fasc. 28). Louvain: Editions Nauwelaerts 1956. VIII, 341 S., 200,- bfrs.

Diese „Studien und Quellen“ zur Geschichte der 1425 gegründeten und 1797 untergegangenen alten Universität Löwen sind von einem Archivbestand her entstanden. Beim Einmarsch der Revolutionsheere in Belgien 1794 flüchtete der Bibliothekar und Archivar J. F. van de Velde das Archiv der Universität in zahlreichen Kisten zu Schiff nach Holland und von dort nach Hamburg. Im Jahre 1802 kam das Archiv nach Holland zurück, wo es zuerst in Rotterdam, dann 1809 in einem kleinen Priesterseminar bei vertrauenswürdigen Hütern versteckt gehalten wurde. Aber 1811 kam die Domänenverwaltung der napoleonischen Regierung hinter die Wegführung und verlangte die Rückgabe. Es gelang, sie durch eine Teilablieferung von sieben Kisten zu beschwichtigen. Den wertvollsten Teil des Restes ließ der im Ruhestand lebende van der Velde in seinen Heimatort Beveren kommen. Nach seinem Tode gaben die Erben die Papiere an das Priesterseminar in Gent ab. Dort sind sie in den letzten Jahrzehnten schon mehrfach benutzt worden. So bietet der vorliegende Band nur eine abschließende Nachlese. Eine archivarische Übersicht hatte der Verf. schon in der Festschrift zur Fünfhundertjahrfeier der Universität 1927 S. 275–308 gegeben.

Wenn man sich der Rolle erinnert, welche die von Martin V. in Brabant gegründete Hochschule als Hort der Orthodoxie in der Auseinandersetzung mit Luther gespielt hat, wie an ihr vornehmlich die theologischen Kämpfe um Bajanismus und Jansenismus ausgetragen wurden, so erhellt ohne weiteres die Bedeutung der Löwener Universitätsgeschichte für die Reformationsgeschichte und die allgemeine Kirchengeschichte. Allerdings betrifft der vorliegende Band ganz überwiegend die Lehrstreitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts, während der Kampf gegen Luther nur S. 11 und S. 52 ff. kurz gestreift wird. Zwei Direktivbrevens Pauls III. von 1547/48 werden aus den Archivalien zitiert, in denen der Professor Ruard Tapper die Vollmacht erhält, zusammen mit dem Offizial von Lüttich, in dessen Bistumsbereich Löwen lag, wenn auch die Universität volle kirchliche Exemption genoß, häretische Bücher mit der gleichen Wirkung zu verbieten, als sei das Verbot direkt von Rom erfolgt (S. 11). In dem Abschnitt „Résistance au Luthérisme naissant“ (S. 52 f.) werden noch einige Nuancen zu den älteren Arbeiten von de Ram, de Jongh und de Moreau beigebracht. Wenn auch eine vereinzelte anonyme Flugschrift in Löwen Zweifel an der Echtheit der Bannbulle Leos X. zu äußern wagte – Erasmus geriet in den Verdacht der Autorschaft –, so überwiegt doch ganz und gar die scharf ablehnende Haltung der Universität gegenüber den Neuerungen, so daß der päpstliche Datar Giberti in einem Brief an den Rektor (Anhang Nr. 1) am 15. März 1525 anerkennend von den „curis et laboribus adversum impios Lutheranos“ sprechen kann, wie auch Erasmus in einem Schreiben an den gleichen Grimani 1524 (Allen V, 525) versicherte: „Nulla academia minus infecta est lutherano negotio.“ Vgl. auch den Glaubens-eid gegen die „perversa dogmata Martini Lutheri et aliorum haeticorum“, der 1545 für alle Professoren und Studenten, die von auswärts kamen, eingeführt wurde (S. 60). An den Arbeiten des Trienter Konzils war nur der Professor Franz Sonnius beteiligt,

während die Schriften des 1535 verstorbenen Johannes Driedo auf das 2. Dekret der 4. Session von 1548 in bezug auf die Vulgata großen Einfluß ausübten. An der zweiten und dritten Sitzungsperiode des Konzils haben neben Sonnius noch andere Löwener Theologen im Gefolge der belgischen Bischöfe an der großen Kirchenversammlung teilgenommen, insbesondere der wegen seiner Lehren damals schon sehr angegriffene Bajus.

Weit ertragreicher als zur Reformationsgeschichte ist der Band zur Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Das gilt namentlich von den sehr schätzenswerten biographischen Nachrichten über namhafte Löwener Professoren (9), insbesondere über Bernard Desirant und J. L. Hennebel, die beide jahrelang in Rom im Kampf um die Verurteilungen der jansenistischen Doktrin in vorderster Linie kämpften, ferner über den eingangs genannten van de Velde und last not least über den berühmten Kanonisten B. Z. van Espen, der noch im hohen Alter von achtzig Jahren zur schismatischen Kirche von Utrecht übergang und 1728 in Amersfoort starb.

Da der Verf. seine Ergänzungen stets in den Zusammenhang der Forschung einordnet, ist seine Sammlung zur raschen Orientierung recht geeignet, zumal ein gutes Namenregister die Brauchbarkeit erhöht. Erwähnt seien noch die zahlreichen und gewichtigen Beiträge zur Geschichte der Verfassung der Hochschule und ihres Verhältnisses zu kirchlichen und weltlichen Autoritäten. Auch über die Gehälter der Professoren hat van de Velde Aufzeichnungen hinterlassen (S. 84 f.).

Mainz

Leo Just

A. G. Dickens: Lollards and Protestants in the Diocese of York 1509-1558. London: Oxford University Press 1959. Pp. 272, 30 s.

This book opens fresh and exciting vistas in the study of the history of popular piety in early Tudor England. Almost every page contributes something new to our knowledge of the English Reformation. The author has studied 77 cases of heresy in the diocesan records of York and has drawn some far-reaching conclusions from his careful examination of these and other sources.

Yorkshire, Dickens argues, was not so untypical of the rest of England as Froude and his followers have led us to believe – neither so “backward”, so “barbarous” nor so “Catholic”, Richmondshire, Cumberland, and Durham *were* backward, he says, but not the complex society of Yorkshire with its population of 300 000, its weaving and mining centers, and its seaports in touch with Germany. London-and-Westminster history exaggerates the importance of monarchs and parliaments. It does violence to the complexity of religious change at the popular and local level. The English Reformation is to be understood, Dickens maintains, “in terms of a diffused but inveterate Lollardy revived by contact with continental Protestantism” (p. 243), and spreading without too much reference to royal policy.

In the main, the northern clergy were “cautious, slow-moving, and unintellectual”, but not anti-royalist or pro-papal. The laity were predominantly secular in their interests. Among both groups there was an enthusiastic minority, at first Lollard in tone, later almost “puritan”, composed mainly of persons of education. By Mary’s reign there was also a small minority of Catholic enthusiasts looking to Rolle and Thomas More for inspiration. Yorkshire was not Kent or Essex, but the major thesis of the book is that when all the evidence is in from careful local studies like the present one, the diocese of York will be recognized as “typical” rather than as “reactionary” in its religious complexion.

The evidence is fragmentary, as the author is the first to point out. It is suggestive

rather than conclusive, particularly on Lollardy. Furthermore, by the book's own showing, royal policy is somewhat more important than the author argues it is. But this is one of the genuinely valuable monographs of recent years, fresh in both its materials and its interpretation.,

Princeton University

E. Harris Harbison

Mihaly Bucsay: Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1959. 227 S., 1 Karte, 12,80 DM.

Der 1957 unter dem Titel „Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern“ erschienene Geschichte des tschechischen Protestantismus von R. Řičan ist nun eine ähnliche historische Darstellung des ungarischen Protestantismus gefolgt. Schritt für Schritt wird so der Gesamtplan des deutschen Initiators H. Krimm, Heidelberg, den Protestantismus Osteuropas in einer Reihe historischer Monographien zu erfassen, der Verwirklichung nähergebracht. Daß dies nicht sehr schnell geschieht, wird man um so eher in Kauf nehmen, je fundierter die Einzeldarstellungen sind. Was der Budapester reformierte Kirchenhistoriker Bucsay auf wenig mehr als 200 Seiten bietet, ist erstaunlich viel. In Ungarn ist die Rekatholisierung durch die Gegenreformation ja niemals ganz geglückt, der römische Katholizismus niemals in einer ähnlich eindeutigen Weise zur Nationalkonfession geworden wie etwa in Polen. Im Gegenteil, es war der Calvinismus, der im Gegensatz zu den katholischen Habsburgern am meisten Aussicht hatte, religiöses Symbol der magyarischen Unabhängigkeit zu werden. Protestantische Kirchengeschichte ist in Ungarn nicht jäher Aufstieg und ebenso jäher Niedergang, noch ehe bleibende und widerstandsfähige Formen gefunden waren (Polen, Österreich), sondern Kontinuität der Institution über die Zeit des katholischen Gegenangriffs hinweg. Das bedeutet aber zugleich auch eine viel engere Bindung der kirchlichen Entwicklung an die politische als in anderen Ländern. Aufstände gegen die habsburgische Herrschaft waren stets zugleich auch Aufstände für die Freiheit des reformatorischen Glaubens.

Die Geschichte des Protestantismus in Ungarn ist nur verständlich auf dem Hintergrund der politischen Geschichte. Bucsay ermöglicht dieses Verständnis durch Einbeziehung der politischen Entwicklung in seine Darstellung, ohne deshalb die Schilderung des kirchlichen Entwicklungsganges zu vernachlässigen; ja, er bringt es fertig, den fünf Hauptabschnitten (Grundlegung 1520–1608; Gegenreformation und Orthodoxie 1608 bis 1715; Absolutismus und Aufklärung 1715–1791; Ausklingen der Aufklärung, Romantik, Frühliberalismus und Revolution 1790–1848; Reaktion, Liberalismus und Nationalismus 1848–1918) jeweils noch ein besonderes Kapitel über „kirchliches Leben und theologische Arbeit“ mit zum Teil sehr ausführlichen Angaben einzufügen. Die Periodisierung ist nicht die marxistische, aber sie ist auch keine nach ausschließlich kirchlichen Kriterien. Sie folgt im Grunde dem Prinzip der nationalen Selbstbehauptung im Rahmen der gesamteuropäischen Ideenabfolge.

Mehr kann magyarischerseits offenbar auch im ökumenischsten Rahmen nicht geleistet werden. Es will uns aber doch ein bißchen simpel erscheinen, alle Versäumnisse und Schattenseiten der ungarischen Geschichte dem bösen Österreich und den bösen Habsburgern in die Schuhe zu schieben, und sei es indirekt, indem das viele Streiten mit den Österreichern die Ungarn von allen notwendigen Reformen abgehalten und sogar eine „weitherzige Nationalitätenpolitik“ verhindert haben soll (S. 177). Man mag es begreifen, daß gewisse Fakten der jüngsten Geschichte konform dem Parteigebot dargestellt oder verschwiegen werden müssen, aber warum verschweigt Bucsay den erbitterten

Widerstand der lutherischen Slowaken gegen die kirchliche Magyarisierung, warum ist das Nationalitätenproblem der ungarischen Geschichte für ihn überhaupt nicht vorhanden? Wenn es wirklich niemals Anlaß zu kirchlicher Besinnung geworden ist, dann wäre gerade dieser traurige Sachverhalt erwähnenswert.

So mischt sich die Dankbarkeit für ein nützliches kleines Handbuch mit dem Mißvergnügen über Konzessionen an das herrschende politische System und dem Erstaunen darüber, daß die Intransigenz des magyarischen Nationalismus offensichtlich alle nationalen und globalen Katastrophen überdauert. Am Rande: Adalbert von Prag als „Erzieher“ Stephans d. Hl. zu bezeichnen (S. 14) ist zumindest mißverständlich. Nicht die polnische Königstochter Isabella, Gemahlin des Johann Szapolyai, war eine „gebürtige Sforza“ (S. 61), sondern ihre Mutter, die Königin Bona.

Köln

Günther Stökl

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hg. von Robert Stupperich. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. Bd. 1, 1958. 188 S., 9,80 DM; Bd. 2, 1959, 165 S.; Bd. 3, 1960, 200 S.

Titel und Zielsetzung des Jahrbuches, das vom neuen Ostkircheninstitut der Universität Münster als repräsentative Veröffentlichung herausgegeben wird, bedürfen der Klärung. R. Stupperich, der Institutsdirektor und Herausgeber, versucht, sie einleitend zu bieten, indem er darauf hinweist, daß „das kirchliche Osteuropa ... bis vor die Tore von Berlin und Wien gerückt“ ist. „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften verschiedenen Ursprungs, die dem einen östlichen Einfluß unterworfen sind, wollen von uns betrachtet und sowohl historisch als auch soziologisch untersucht werden“ (S. 8). Das ergibt folgende „Schwerpunkte“: die russisch-orthodoxe Kirche nebst den „orthodoxen Auslandskirchen“, ferner „die west- und südslawischen Gebiete, die anderen kirchlichen Traditionen folgen“, und schließlich der „Protestantismus in diesen Gebieten“ (S. 8). So viel scheint aus dieser Klärung hervorzugehen, daß „der Osten“ primär geographisch-politisch, nicht kirchenhistorisch aufgefaßt wird, das heißt, es handelt sich um die Kirchen jenseits des Eisernen Vorhanges, deren Geschichte und Wesen erforscht werden soll. Die gegenwärtige Situation legt aus praktischen Gründen eine solche Abgrenzung nahe, nur muß man sich darüber klar sein, daß sie, zumindest optisch, Unvereinbares begrifflich vereinigt: Weder der Protestantismus, der genannt ist, noch der römische Katholizismus, der doch wohl mit den „anderen kirchlichen Traditionen“ gemeint ist, sind historisch „Kirche im Osten“ und „östlichen Einflüssen“ anders als in der Verfolgung durch das in Osteuropa herrschende politisch-ideologische System unterworfen. Andererseits fragt man sich, was eigentlich unter den Begriff „orthodoxe Auslandskirchen“ fallen soll: Die Kirchen der orthodoxen Emigration liegen geographisch nicht im Osten, und die selbständige serbische, bulgarische und rumänische orthodoxe Kirche oder gar die griechische Mutterkirche als „Auslandskirchen“ zu bezeichnen, das entspräche höchstens der Terminologie des Moskauer Patriarchates. Nimmt man hinzu, daß eine gewisse Abstimmung der Arbeit mit jener der „Institute für die Konfessionskunde der Ostkirche“ an den Universitäten Halle und Berlin (Humboldt-Universität) vorsichtig angedeutet wird, in dem Sinne, daß man offenbar die Sachgebiete bevorzugen will, die jenen Instituten aus begrifflichen Gründen nicht offenstehen, so ist man gerne geneigt, das Programm zunächst auf sich beruhen zu lassen und den Beginn seiner Verwirklichung in Augenschein zu nehmen.

Dabei stellt sich heraus, daß dieser Beginn ganz eindeutig im Zeichen des Schwerpunktes Protestantismus steht, und das rechtfertigt eine eingehendere Würdigung an diesem Ort. Den Charakter einer zusammenfassenden Einführung hat der Beitrag des Herausgebers *R. Stupperich* über „den Protestantismus auf seinen Wegen nach Osteuropa“ (S. 24–40). Solcher Wege sieht der Verf. zwei, einen über Schlesien und Preußen nach Polen, den zweiten über Pommern nach Livland und „darüber hinaus ins Innere Rußlands“. Unerwähnt bleibt der dritte, nicht minder wichtige und folgenreiche Weg nach dem Südosten: über Böhmen und die österreichischen Erbländer der Habsburger nach Ungarn und Siebenbürgen mit Randwirkungen auf Rumänien und Südslowenien sowie engen Bindungen zum nördlichen Flügel der Reformation in Osteuropa. Stupperichs Konzeption entspricht dem alten *Schiemannschen* Begriff eines auf Rußland, Polen und das Baltikum beschränkten Osteuropa, der lediglich in der politischen Situation des 19. Jahrhunderts eine Begründung hat und den man zugunsten eines ausgewogenen Gesamtbildes aufgeben sollte, wie es jüngst *G. Rhode* entworfen hat¹. Die „Besonderheiten der Reformation in Polen“ untersucht *A. Schwarzenberg* (S. 52–64), ohne neue Gesichtspunkte einzuführen. Wer von der Reformation in Polen nur weiß, was darüber in Handbüchern steht, der wird von diesem Aufsatz als von einer ersten Einführung immerhin mit Nutzen Gebrauch machen können. Im übrigen wissen wir „über die Beziehungen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen im alten Polen“ nicht ganz so wenig, wie der Verf. meint, der zu diesem Thema nur das in der Mitte des vorigen Jahrhunderts erschienene Werk von *Lukaszewicz* über die „Geschichte der reformierten Kirchen in Lithauen“ zitiert, aber die Arbeiten von *St. Kot*, insbesondere dessen umfangreiche Studie „La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie, Facteur d'occidentalisation culturelle“², offenbar nicht kennt.

Zwei weitere Beiträge sind der Geschichte des „osteuropäischen“ Protestantismus in der Zwischenkriegszeit gewidmet. Aus der Feder des verstorbenen Präses der memeländischen Synode, *E. Bömeleit*, stammt eine Darstellung der „Geschehnisse in der evangelischen Kirche des Memelgebietes (1919–1939)“ (S. 41–51), vor allem des Kirchenstreites, der entbrannte, als im März 1924 das Landesdirektorium auch die kirchliche Trennung des Memelgebietes von Preußen verfügte, und der im Kirchenabkommen vom 31. Juli 1925 formal sein Ende fand: Die evangelische Kirche des Memelgebietes wurde ein selbständiger rechtsfähiger Synodalverband, behielt aber das Recht, zur ostpreussischen Provinzialsynode und zur preussischen Generalsynode Vertreter zu entsenden. Länger andauernd, leidenschaftlicher und erfolgloser waren zur gleichen Zeit die Auseinandersetzungen in Polen. Sieben selbständige evangelische Kirchen mit ganz verschiedener Tradition und Geschichte lebten seit 1918 auf dem Gebiet des neugebildeten polnischen Staates. Um einen für alle Teile erträglichen Modus des Zusammenlebens ist unter lebhafter Anteilnahme der ökumenischen Weltorganisationen lange und schwer gerungen worden. Am Ende sollte sich das Verbindende der Konfession in tragischer Weise doch als schwächer erweisen denn das Trennende der Nationen. *O. Wagner* hat dieses Ringen in einer klar gegliederten und sehr sorgfältig dokumentierten Studie „Die

1. *G. Rhode*: Die Reformation in Osteuropa. In: Gestalten und Wege der Kirche im Osten. Ulm 1958. S. 133–162.

2. In: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 12 (1952), Brüssel 1953, 65 S.

zwischenkirchliche Zusammenarbeit und ökumenische Mitarbeit der evangelischen Kirchen in Polen 1918–1939“ (S. 65–95) dargestellt.

Drei Beiträge schließlich dienen der aktuellen Orientierung. Der umfangreichste von ihnen läßt sich allerdings nur schwer mit dem Generalthema „Kirche im Osten“ in Zusammenhang bringen. Denn so wichtig und für die kirchliche Arbeit richtungweisend eine Untersuchung über „die kirchliche Eingliederung heimatvertriebener Lagerbewohner“ sein mag, wie sie *H. Pochert* als „soziologische Monographie über eine norddeutsche Mittelstadt“ liefert (S. 109–154), mit „Kirche im Osten“ hatten die vertriebenen Ostpreußen, Westpreußen, Pommern und Niederschlesier in ihrer alten Heimat so wenig zu tun wie in ihrer neuen. Hier ist, wie wir meinen, der Begriff „Osten“ bis zur Sinnlosigkeit zerdehnt. *F. Spiegel-Schmidt* berichtet über „die evangelischen Kirchen in Osteuropa heute“ (S. 155–173). Gegenwartsschroniken dieser Art haben immer das Verdienst, Tatbestände in Erinnerung zu rufen, die sonst allzu leicht unter die Schwelle des Bewußtseins geraten. Auf der anderen Seite ist der Zwang zur Lagebeurteilung bei meistens lückenhafter Information mit der Gefahr falschen Urteilens verbunden. So hat auch der Verf. seine optimistische Beurteilung der Lage des ungarischen Protestantismus in einem Nachtrag zum Teil korrigieren müssen. Die bescheidene, aber immerhin vorhandene „theologische Literatur des slowakischen Luthertums seit 1945“ erfaßt ein Bericht von *A. Hudak* (S. 184–188).

Die beiden folgenden Bände des Jahrbuches „Kirche im Osten“ gleichen in Fragestellung und Aufbau dem ersten, doch überwiegt der Schwerpunkt Protestantismus nicht mehr eindeutig; es scheint sich ein gewisses Gleichgewicht zwischen „ostkirchlich-orthodoxer“ und „protestantischer“ Thematik einzuspielen, während die römisch-katholische Kirche als Betrachtungsobjekt kaum in Erscheinung tritt. Das gilt auch von der aktuellen Berichterstattung, die an Umfang zunimmt und in Zukunft noch weiter ausgebaut werden soll (II, 7).

R. Stupperich geht in einem weiteren Beitrag erneut den „geschichtlichen Wandlungen und Lebensbedingungen des slawischen Protestantismus“ (II, 80–96) nach, indem er Bekanntes zu einem Gesamtbild zusammenzufassen versucht. Ein Vortrag – um einen solchen handelt es sich – vermag freilich nicht mehr als Hinweise zu einem so weitgespannten Thema zu bieten. Von den spezielleren Untersuchungen beschäftigt sich die von *E. Kupsch* mit den kirchlichen Reformbestrebungen zu Beginn des 15. Jahrhunderts. „Der polnische Ursprung der Kampfschrift ‚Speculum aureum ...‘“ (III, 104–115) kann nach einer im Jahre 1944 veröffentlichten Arbeit des tschechischen Husforschers *F. M. Bartoš*, deren Ergebnis sich der Verfasser zu eigen macht, als gesichert gelten. Den „Goldenen Spiegel“ der Kritik hat der Kirche *Paweł Włodkowic* vorgehalten, der Krakauer Kanonist, der sich später auf dem Konstanzer Konzil mutig für Hus einzusetzen wagte. Gehört dieser „Doctor Polonus“, dessen Bedeutung als Jurist jüngst *E. Schulz* und *H.-D. Kahl* unter anderen Gesichtspunkten würdigten, mit seiner Kritik an der Simonie formal noch ganz in die Welt der Scholastik, so steht ein Jahrhundert später *Johannes Henckel*, der Hofprediger der Königin *Maria von Ungarn*, ebenso eindeutig im Banne von Humanismus und Reformation. *A. Hudak* hat Material über ihn zusammengetragen und ein Bild der Persönlichkeit entworfen (Der Hofprediger *Johannes Henckel* und seine Beziehungen zu *Erasmus von Rotterdam*, II, 106–113). Es ist das für die Anfangsphase der Reformation so typische Bild des wohlgesinnten Humanisten, der sich am Ende doch gegen Luther und für Erasmus entscheidet. Die Neigung der Königin *Maria* zum Luthertum wird hier vielleicht etwas überschätzt. Luthers bekannter Trostbrief an

sie ist dafür an sich noch kein hinlänglicher Beweis. Daß die ungarische Delegation in Augsburg (einschließlich Henckels) alles tat, den Konflikt zu glätten und nicht zu schüren, ist bei der verzweifelten Lage des Landes auch aus politischen Gründen verständlich: Man konnte nur noch auf die Hilfe des Reiches hoffen. Henckel war nicht berufen, in der ungarischen Reformation eine Rolle zu spielen, er ist 1539 als Breslauer Kanonikus gestorben.

Von Veranstaltungen und Publikationen zum 500jährigen Jubiläum der Brüderunität (1457–1957) berichtet *J. Smolík*, Dozent an der Prager Comenius-Fakultät (II, 144–145). Denselben Verfasser ist eine Einführung in die „Grundgedanken des Johann Amos Comenius“ zu danken (II, 97–105); sie läßt den wenig bekannten christlichen Denker Comenius auf Kosten des weltbekannten Pädagogen Comenius in den Vordergrund treten. Fernsten Wirkungen der Reformation gelten schließlich *L. Müllers* Studie über den „Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts“ (II, 21–32) und *H. Mauers* historischer Abriss über „Die evangelisch-lutherische Kirche in der Sowjetunion 1917–1937“ (II, 69–79). Nicht wenig von dem, was den abendländischen Westen am russischen christlichen Denken fasziniert, entstammt – wie Müller nachweist – nicht der ostkirchlichen Tradition, sondern der westlich-protestantischen liberalen Theologie. Das gilt sogar von einem so zentralen Gedanken wie dem Kirchenbegriff der russisch-orthodoxen „Laientheologie“: Die Freiheit in der Kirche als Synthese von Einheit und Freiheit in der Liebe ist protestantischen, man könnte wohl sogar sagen, reformatorischen Ursprungs. Dem 19. Jahrhundert mit solcher erstaunlichen Europäisierung in geistigen Bereichen, in denen man sie zunächst kaum vermutet, folgte das 20., in dem Rußland Europa zu vollenden meint, indem es Religion und Christentum zu vernichten sucht. Die „sterbende Kirche“ ist im ganzen zwar nicht gestorben, aber ihren evangelisch-lutherischen Teil auf dem Vorkriegsterritorium der Sowjetunion muß der Historiker als Institution mit dem Jahre 1937 als erloschen bezeichnen.

Die preußische Reformation mag man ihrer polnischen Bezüge wegen noch der „Kirche im Osten“ zurechnen (*M. Lackner*: Neuere Literatur zur preußischen Reformationsgeschichte, III, 195–200), aber Würdigungen Bugenhagens (*R. Stupperich*: Johann Bugenhagen und die Ordnung der Kirche im nordostdeutschen Raum, III, 116–129) und der aus Anlaß des Bugenhagen-Jubiläums erschienenen Literatur (durch *K. Harms*, II, 163 bis 166) wird man unter diesem Stichwort schwerlich suchen. Das bedeutet keine Kritik an den genannten Beiträgen, aber es zeigt sich deutlich, daß der von Anfang an zugrunde gelegte und konsequent festgehaltene Begriff „Osten“ nicht geeignet ist, Zusammengehörendes zusammenzubringen, sondern dazu führt, Disparates zu vereinigen.

Köln

Günther Stöckl

Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel (Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Bd. II). Hg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten: Luther-Verlag 1958. 300 S., 26,- DM.

Es gab mancherlei Gründe für die Führer der Reformation, nach den romfreien Christen im Osten Ausschau zu halten, von denen man wenig wußte, aber von denen man, eben weil sie sich dereinst auch von Rom getrennt hatten, Glaubens- und Gesinnungsgleichheit erhoffte. Die „Griechen“ konnten Bundesgenossen gegen Rom sein, wenn man mit ihnen einig wurde – und schon Melancthon hatte die eigens ins Griechische übersetzte *Confessio Augustana* 1559 nach Konstantinopel geschickt, um die erste Voraussetzung dafür zu schaffen; Verbindung zu den Glaubens-„Griechen“ konnte vielleicht auch für

die Abwehr der Türkengefahr Bedeutung gewinnen – solche Hoffnungen hegte man im Kreise des Hans Ungnad und seiner Bibelübersetzungsanstalt im württembergischen Urach (1560–1564); schließlich führte auch die humanistische Tradition im reformatorischen Denken zu einer mitunter begeisterten Aufgeschlossenheit allem Griechischen gegenüber. So war es 1573, nachdem Melanchthons Anknüpfungsversuch ohne Echo geblieben war, der Tübinger Philologe Martin Crusius, der erneut die Initiative ergriff und wiederum die griechische CA zum Träger des protestantischen Annäherungswillens machte. Diesmal sicherte die persönliche Übermittlung durch Stephan Gerlach, den evangelischen Prediger des kaiserlichen Gesandten (eines Neffen Ungnads!) in Konstantinopel, den Erfolg. Das Ergebnis war ein sich über acht Jahre hinziehender Briefwechsel, dessen Kern fünf ausführliche theologische Abhandlungen bilden, drei des Patriarchen Jeremias II. und zwei der Tübinger Theologen, mit Jakob Andreä und Lukas Osiander an der Spitze. Sie bilden ohne Zweifel einen frühen und einzigartigen Höhepunkt der theologischen Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche. Die auf beiden Seiten zutage tretende, unerschütterliche Gewißheit von der Richtigkeit der eigenen Lehre und des eigenen Weges ließ freilich nicht die Gleichheit, sondern die Verschiedenheit der Auffassungen deutlich werden. Die Hoffnungen, die man in Tübingen auf das briefliche Gespräch mit dem Patriarchen gesetzt hatte, wurden endgültig zu Illusionen, als dieser seinen letzten theologischen Brief an die „hochweisen Deutschen“ mit dem Satze schloß: „Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!“ Der Briefwechsel hat zu seiner Zeit Aufsehen erregt und war wohl nicht ganz das theologische Experiment im luftleeren Raum, das heißt in Unkenntnis der Realitäten, als das er uns heute erscheinen will. Wenn der griechische Patriarch vorübergehend den Plan erwog, zum Kaiser nach Wien zu senden, um diesen für sich, das heißt zum Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Ökumene zu gewinnen, und gleichzeitig Rom im Zuge intensiver Unionsbemühungen Jeremias II. den Kardinalshut anbot, so ergibt sich ein kirchengeschichtlicher Hintergrund kühner Möglichkeiten, die von den Beteiligten sicher ernst genommen, von der Wirklichkeit allerdings auf die Brester Union (1596) und auf die Erhebung der Moskauer Metropole zum selbständigen Patriarchat (1589) durch denselben Jeremias II. reduziert wurden. Die Möglichkeit des Einverständnisses mit den Protestanten blieb unrealisiert. Ebendies mag das ökumenische Interesse geweckt und zu der vorliegenden Neuausgabe des Briefwechsels geführt haben.

Die erste Ausgabe des griechischen Originaltextes mit einer lateinischen Übersetzung des Crusius erschien 1583 (*Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae ...*), provoziert durch Teilveröffentlichungen der griechischen Kritik an den protestantischen Positionen von römisch-katholischer Seite („*Censura Orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus*“, Krakau 1582, Köln, Paris 1584), und ist heute eine bibliographische Seltenheit. Um so mehr ist die Neuausgabe zu begrüßen. Sie war in die bewährten Hände von Hildegard Schaefer gelegt, die für Übersetzung, Einleitungen und Kommentar verantwortlich zeichnet und deren Name trotz allem ökumenischen Engagement für erstklassige wissenschaftliche Qualität bürgt. Die Schwierigkeiten der Übersetzung sind vollendet gemeistert, das historische und theologische Verständnis wird durch eine Reihe wichtiger Anlagen erleichtert (u. a. die Glaubensbekenntnisse des Gregor Palamas, um 1350, und des Gennadios Scholarios, um 1450, Briefe zum Melanchthonschen Vorläufer der Korrespondenz, die einschlägigen Stellen aus Stephan Gerlachs Tagebuch). Die vollständige Wiedergabe

aller theologischen Schreiben hat deren Umfang unmöglich gemacht; so enthält die Ausgabe nur das erste Schreiben des Patriarchen – dessen Stellungnahme zur CA – und die Tübinger Antwort darauf ganz, die übrigen theologischen Schreiben nur in einer Auswahl. Man hat sich dabei auf die Themen „Schrift“, „Glaubensgerechtigkeit“ und „Sakramente“ beschränkt, dagegen die weitere Erörterung des filioque, der Willensfreiheit, der Heiligenverehrung und des Mönchtums fortgelassen. Der Historiker wird das bedauern, aber da natürlich schon die beiden ersten Schreiben alle wesentlichen Argumente auch zu diesen Streitpunkten enthalten, ist die Lücke nicht allzu schmerzlich.

Dem ökumenischen wie dem historischen Interesse wird die Lektüre der Auseinandersetzung zwischen evangelischer Theologie des Wortes und griechisch-orthodoxer Theologie des Mysteriums gleichermaßen lehrreich sein. Die Lehre kann nur in der Erkenntnis bestehen, daß – wie es im Vorwort von Gerhard Stratenwerth ausdrücklich heißt – „die vermeintliche Nähe der beiden Kirchen ein Irrtum ist“ (S. 7). Trotz dieser Erkenntnis mag man „um der Freundschaft willen“ das ökumenische Gespräch auch heute anstreben. Die Aktualität des Briefwechsels liegt in seiner Thematik, man brauchte sie nicht durch zeitnahe Interpretation hineinzubringen und hat das auch nicht getan. Die einzige Ausnahme (S. 117 Text: „Er ist der Grund, wir der Bau“, dazu Anm. 160c: „Die Basis – der Überbau“) wird man um der großen Verdienste der Publikation willen übersehen.

Köln Günther Stöckl

Wilhelm Kahle: Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche (Oekumenische Studien, hg. von Ernst Benz, Bd. II). Leiden und Köln: E. J. Brill 1959. XVI, 295 S., 30,- hfl.

Begegnungen des deutschen Protestantismus mit der östlichen, griechischen Kirche sind durch die Geschichte nicht eben begünstigt worden, wenn darunter nicht die natürlich zahllosen Begegnungen einzelner Gläubiger, sondern das dauernde Neben- oder Gegeneinander fest gefügter, lebendiger Kirchen verstanden werden soll. Im 16. Jahrhundert konnte es einige Jahrzehnte lang so scheinen, als würde es der Reformation bei den Slawen gelingen, Protestantismus und Orthodoxie auf breiter Front in unmittelbare Nachbarschaft zu bringen. Aber die Rekatholisierung Ostmitteleuropas hat diese Aussicht zunichte gemacht. So blieb nur das baltendeutsche Luthertum im nördlichsten Abschnitt der Grenze zwischen westlich-lateinischer und östlich-griechischer Welt vier Jahrhunderte hindurch dem kirchlichen Osten benachbart und durch politisches Schicksal verbunden. Es ist daher sinnvoll zu fragen, welches Bild von der anderen christlichen Kirche, das heißt von der russisch-orthodoxen Kirche, hier entstand und dem binnendeutschen Protestantismus übermittelt wurde. Wilhelm Kahle hat sich der gewiß nicht einfachen Aufgabe unterzogen, aus einer Fülle einzelner, verstreuter, unzusammenhängender Zeugnisse Antwort auf diese Frage zu gewinnen. Das Ergebnis ist ein vielleicht nicht ganz ausgewogenes und im Detail manchen Wunsch offenlassendes, aber ungemein inhaltsreiches, ja geradezu erregendes Buch.

Nicht überraschend ist zunächst die Tatsache, daß die nachbarschaftliche Nähe – von der allerletzten Phase zwischen den beiden Weltkriegen abgesehen – weder starkes Interesse an der russisch-orthodoxen Kirche geweckt noch im allgemeinen zu einer tieferen Kenntnis der kirchlichen Nachbarn geführt hat. Es scheint fast eine psychologische Gesetzmäßigkeit zu sein, daß man vor dem gefürchteten Nachbarn die Augen verschließt – je mehr man ihn fürchtet und je besser man ihn daher kennen sollte, desto mehr. Was man täglich vor Augen hat und dazu noch geringachtet, das interessiert nur wenig. Die

soziale Sonderstellung und nationale Isolierung des lutherischen Baltendeutschtums hat diese Einstellung noch beträchtlich gefördert, auch in einer Zeit, da die Baltendeutschen als Untertanen des russischen Zaren ihrer Sprach- und Landeskenntnisse wegen längst als Experten für alles Russische galten und in vieler Hinsicht ja auch waren. Die mittelalterliche Vorstellung, daß die russischen Christen als Schismatiker kaum besser als Heiden wären, wirkte noch lange nach. Zumindest waren sie schlechte Christen und an allem Unheil schuld. Balthasar Rüssow, der in der Verheerung des Landes durch Ivan IV., den Schrecklichen, eine Heimsuchung Gottes und einen Anlaß zur Buße sah, blieb eher eine Ausnahme. Im orthodoxen Russen einen Glaubensverwandten und Bundesgenossen gegen den Papst zu erblicken, lag in den baltischen Ländern jenseits des Denkmöglichen.

Nachdenklicher stimmt es, in welchem Maße nationale Vorurteile beide, einander „begegnenden“ Kirchen in ihren gegenseitigen Urteilen und Verhaltensweisen bestimmt haben. Aus dem ziemlich beziehungslosen Nebeneinander wurde schon im 17. Jahrhundert ein kampfbetontes Gegeneinander, als man unter schwedischer Herrschaft den Versuch unternahm, die orthodoxen Ingermanländer ziemlich gewaltsam dem Luthertum zuzuführen. Seit Peter d. Gr. waren die Rollen des Angreifers und Verteidigers allerdings vertauscht, wenn auch die Aktivierung zu erbitterter Auseinandersetzung dem fortschreitenden 19. Jahrhundert vorbehalten blieb. Im Grunde hat die Identifizierung von Nation und Konfession im Laufe der Jahrhunderte nur ihre Formulierungen abgewandelt; kirchliche „Begegnung“ war ein Teil der nationalen Auseinandersetzung. Das lag nicht an schuldhafter Böswilligkeit des einzelnen, sondern am Zeitgeist und an der baltischen Situation. Zu gerechten Urteilen und zu einer positiven Beziehung konnte das nur in Ausnahmefällen führen. Auf die bedeutendsten von ihnen geht Kahle ausführlich ein: Edith von Rahden, die 15 Jahre lang mit Jurij Samarin, dem slawophilen Erzfeind der Baltendeutschen, korrespondierte und Chomjakovs „Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche“ ins Deutsche übersetzte, um dem „deutschen Publikum“ die russische Kirche näherzubringen, „die bisher den vielleicht unbegründeten Vorwurf ihrer sogenannten Bewegungslosigkeit oder Verknöcherung getragen hat“, und Karl Konrad Grass, der Dorpater Dogmatiker und Neutestamentler, der 1902 eine „Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung“ veröffentlichte und sein Lebenswerk der Erforschung der russischen Sekten gewidmet hat. Beide blieben verdächtige, bestenfalls geduldete Außenseiter, Regel war vor dem ersten Weltkrieg die radikale Negation in bisweilen grotesken Fehlurteilen. Es bedurfte einer historischen Katastrophe, um die erstarrten Fronten in Bewegung zu bringen: Erkenntnis des andern im Geiste ökumenischer Bruderschaft war nicht durch Bildung, sondern nur durch das gemeinsame Martyrium möglich. Erst der Verlust traditioneller Machtstellungen auf beiden Seiten machte den Weg frei für das erste wirkliche Begegnen von Luthertum und Ostkirche in der „baltischen Rußlandarbeit“ des Rigaer Pastors Oskar Schabert, vor allem in der lutherischen Evangelisationsarbeit bei den orthodoxen Russen der Grenzgebiete. Ein mächtiger Baum konnte aus diesem winzigen Senfkorn nicht mehr werden: Das Baltendeutschtum mußte die Versuchungen nationalen Machtdenkens bestehen, ehe es von der letzten Katastrophe betroffen wurde – die orthodoxen Russen der baltischen Länder mußten heimkehren in *ihr* totalitäres Reich. Was in den beiden lutherisch-orthodoxen Arbeitskonferenzen des Grenzgebietes zu Narwa (1932, 1934) gemeinsam erarbeitet und erlebt wurde, setzte den Schutz der Freiheit zu solcher Gemeinsamkeit durch den estnischen Staat voraus. Auch dafür ist der baltische Sonderfall ein lehrreiches Exempel, daß der ökumenische Kontakt nicht nur negativ, sondern auch positiv von Politik und Staatsform abhängt.

Man wird dem Buch von Kahle noch weit mehr an Anregung und Aufregung entnehmen können, als diese Gedanken andeuten. Zur wissenschaftlichen Methode wäre zu sagen, daß „Begegnung“ ja wohl ein wechselseitiger Vorgang ist, dem baltisch-lutherischen Bild von der russischen Orthodoxie also ein russisch-orthodoxes Bild vom baltischen Luthertum gegenüberzustellen wäre. Quellenmäßig wäre das sicher noch schwieriger, aber Kahle versucht es gar nicht, sondern verzichtet grundsätzlich auf Zeugnisse und Darstellungen in russischer Sprache. Dem Herausarbeiten der innerbaltischen Entwicklungslinie steht das nicht weiter im Wege, dem Gesamtbild bleibt allerdings die volle Schärfe versagt. Wir würden auch bei vergleichenden Hinweisen auf die Gegenwart Vorsicht empfehlen: Es ist immerhin ein Unterschied, ob ein christlicher Staat Kultusfreiheit gewährt und Propagandafreiheit versagt oder ein antichristlicher (S. 154 f.), und ebenso ist es ein Unterschied, ob man im christlichen Zarenreich nichts anderes sehen wollte als den „Erz- und Erbfeind der abendländischen Christenheit und Menschheit“ (S. 171) oder ob man in dem prinzipiell gottlosen, totalitären kommunistischen Sowjetimperium eine tödliche Gefahr abzuwehren unternimmt. Man möchte hoffen, daß historische Untersuchungen des ökumenischen Kontaktes wie die vorliegende die Gabe der Unterscheidung eher schärfen als verkümmern lassen.

Köln

Günther Stöckl

Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte

Band VII: Zwingli und Luther

Ihr Streit um das Abendmahl. Bd. II. Von Walther Köhler. XII, 534 Seiten. Broschiert 38,- DM; für Mitglieder des VfRG 30,40 DM

Band XXII: Baden und Pfalz

Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. IV. Von Manfred Krebs. 574 Seiten. Broschiert 36,- DM; für Mitglieder des VfRG 28,80 DM

Band XXIV, 1: Hans Denk · Schriften 1

Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VI, 1. Teil: Bibliographie. Hg. von Georg Baring. 68 Seiten. Broschiert 5,- DM; für Mitglieder des VfRG 4,- DM

Band XXIV, 2: Hans Denk · Schriften 2

Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VI, 2. Teil: Religiöse Schriften. Hg. von Walter Fellmann. 120 Seiten. Broschiert 9,- DM; für Mitglieder des VfRG 7,20 DM

Band XXIV, 3: Hans Denk · Schriften 3

Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VI, 3. Teil: Exegetische Schriften, Gedichte, Briefe. Hg. von Walter Fellmann. 144 Seiten. Broschiert 14,- DM; für Mitglieder des VfRG 11,20 DM

Band XXV: Ludwig Hätzer

Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung. Von J. F. Gerhard Goeters. 162 Seiten. Kartoniert 12,60 DM; für Mitglieder des VfRG 10,- DM

Band XXVI: Elsaß I. Stadt Straßburg 1522 bis 1532

Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VII. Hg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. XVI, 599 Seiten. Leinen 54,- DM; für Mitglieder des VfRG 43,20 DM

Band XXVII: Elsaß II. Stadt Straßburg 1533 bis 1535

Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VIII. Hg. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. 556 Seiten. Leinen 54,- DM; für Mitglieder des VfRG 43,20 DM

Band XXVIII: Johannes Zwick und die Reformation in Konstanz

Von Bernd Moeller. 308 Seiten. Leinen ca. 36,- DM; für Mitglieder des VfRG ca. 28,80 DM

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 26 DM bzw. \$ 6; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 20,80 DM bzw. \$ 5.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio;
in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 26 DM or \$ 6 a year. For members of either society it is 20,80 DM or \$ 5 a year.

American subscribers are asked to send their subscriptions to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.